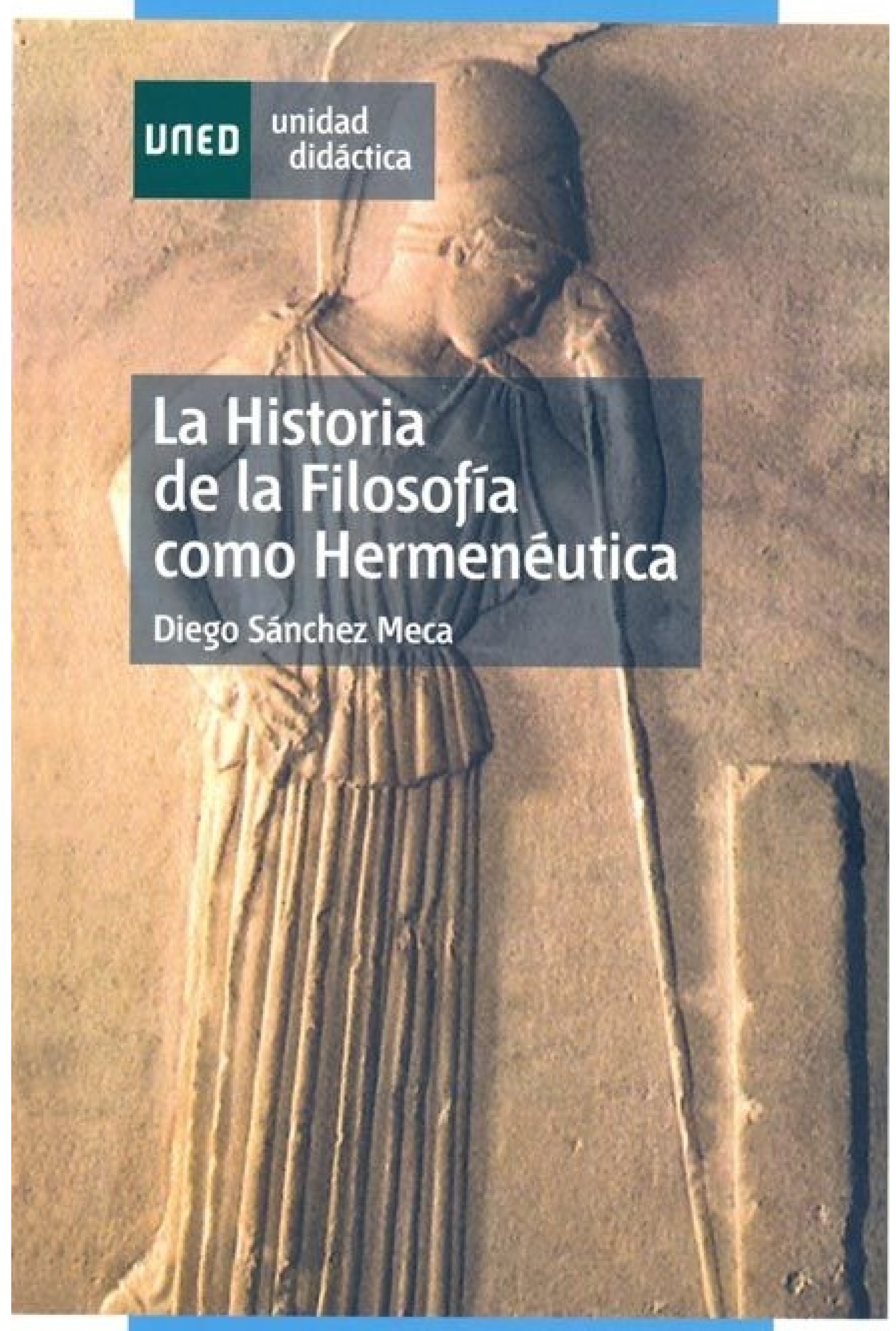

UNED
unidad didáctica
La Historia de la Filosofía como Hermenéutica
Diego Sánchez Meca
Filosofía

DIEGO SÁNCHEZ MECA

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO HERMENÉUTICA



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

AULA ABIERTA (36102AA01)

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO HERMENEUTICA

© UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

Diego Sánchez Meca

ISBN: 84-362-3402-2
Depósito legal: M. 27.548-1998

1ª edición, julio 1996
1ª reimpresión, junio 1998

Impreso en España - Printed in Spain
Por: Impresos y Revistas, S. A. (IMPRESA)
Herreros, 42. Polig. Ind. Los Ángeles
GETAFE (Madrid)

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO HERMENÉUTICA

INTRODUCCIÓN

Filosofía e Historia de la Filosofía después de Hegel

La cuestión de la relación entre filosofía e historia de la filosofía ha sido ampliamente debatida durante la primera mitad de nuestro siglo, en estrecha conexión con la maduración de la conciencia histórica, que había constituido uno de los frutos principales del siglo pasado. Esta cuestión responde obviamente a una intrínseca necesidad teorética y metodológica en cuanto que, por una parte, el filósofo no puede sustraerse a la exigencia de confrontar su quehacer con la historia de la filosofía, y, por otra, el historiador de la filosofía, por muy agnóstico y objetivo que quiera declararse, no puede trabajar sin una idea de filosofía y del significado y el carácter de las teorías de las que se ocupa. De modo que la tesis de la historia de la filosofía como historia filosófica, por muchos inconvenientes que puediera comportar, se imponía como la respuesta más significativa y coherente a la cuestión misma. El problema, sin embargo, empezaba realmente cuando se trataba de caracterizar esta historia filosófica de la filosofía, ya que, desde los supuestos epistemológicos dominantes, o todavía ampliamente vigentes en el contexto intelectual en que tiene lugar la discusión, la historia de la filosofía, como tal, tiende a aparecer

todavía como un concepto intrínsecamente contradictorio. Conviene que empecemos por el análisis de esta aporía de la historia de la filosofía, determinada por presupuestos gnoseológicos concretos, no sólo porque en torno a ella se desarrollan las posiciones enfrentadas, sino porque sólo del reconocimiento de la necesidad de una reforma a fondo de tales presupuestos y de esa reforma misma, puede esperarse la configuración de un concepto de filosofía tal que, no sólo no entre en colisión con su propia historia, sino que la acoja y la integre como parte integrante de su propia definición.

Confrontando la situación histórica de la filosofía con la idea de verdad como idea reguladora, en sentido kantiano —es decir, como tarea de unificación del conocimiento encaminada a reducir la diversidad en un campo teórico determinado—, la sensación que inevitablemente produce tal confrontación es de desánimo. Porque a la luz de esta idea de verdad, que aspira a una perfección del saber en la unidad y en la estabilidad, lo histórico no puede resultar más que decepcionante. Frente a esta paradoja, como punto de partida, la historiografía filosófica de finales del siglo XIX y principios del XX no avanzaba mucho respecto al tradicional planteamiento de la cuestión. En el límite, desde el concepto metafísico de verdad como una e inmutable, el mundo de la multiplicidad cambiante es el mundo condenado del error. La historia es el ámbito de la opinión *(doxa)*, y la historiografía filosófica no puede pasar de *doxografía*. Aristóteles llegó a decir, por esta causa, que la historia encierra menos verdad que la poesía [1]. Lo que determina

[1] «El historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa...: la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido y el otro lo que podría suceder. Por eso, también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia lo particular». ARIS-

esta estimación negativa de la historia es la convicción, mantenida hasta no hace tanto, de que el objeto de conocimiento debe ser general e inmutable, por lo que de lo individual y cambiante no cabe hacer ciencia. Así que en la medida en que la historia pretende ser un saber de hechos individuales insertos en el tiempo, se expone a la recusación de cualquier pretensión de cientificidad.

Pero la situación se hace particularmente grave cuando, desde ese prejuicio gnoseológico, se aborda la cuestión de la historia de la filosofía. Pues ésta, inevitablemente, muestra cómo las filosofías desfilan, se contradicen, se destruyen, ofreciendo el panorama de una verdad cambiante que despierta el escepticismo. Por otra parte, debe, sin embargo, suponerse que es la filosofía la que pretende la verdad, el nivel en el que el acuerdo sea, si no el criterio, sí al menos un indicio. Para el historiador de la filosofía el conflicto es considerable, en la medida en que, «escéptico como historiador, tiene que ser dogmático como filósofo»[2]. Ya Hegel había descrito la antinomia de manera precisa: «El primer pensamiento que nos sale al paso cuando de una historia de la filosofía se trata es que este tema encierra, por sí mismo, una contradicción interna. En efecto, la filosofía se propone conocer lo que es inmutable, eterno, lo que existe en y para sí; su mira es la verdad. La historia, en cambio, narra lo que ha existido en una época para desaparecer en otra, desplazado por algo distinto. Y si partimos de la premisa de que la verdad es eterna, ¿cómo incluirla en la órbita de lo pasajero, cómo relatar su historia? Por el contrario, si tiene una historia y la historia consiste en exponer ante nosotros una serie de formas

---

TOTELES: *Poética*, 1451b, 1-7, trad. cast. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1992, p. 158.

[2] GUEROULT, M.: «The History of Philosophy as a Philosophical Problem», en *The Monist*, 1959 (53), p. 573.

pasadas de conocimiento, ¿cómo encontrar en ella la verdad, es decir, algo que no es nunca pasado, pues no pasa?»[3]

Resulta realmente difícil encontrar solución a esta aporía, así formulada, traduciéndose, en el plano de la justificación teórica, en una disyunción de alternativas cuyas salidas son difícilmente compatibles entre sí. Pues, como historiador, el historiador de la filosofía tendría que resolver el problema del estatuto de esta ciencia como saber histórico, que comparte los criterios válidos y aplicables en las demás historias, mientras que, como filósofo, tiene que atenerse a la peculiaridad que representan las aspiraciones de verdad de las filosofías que tiene que historiar. Ambos problemas son de igual importancia, presentándose el conflicto irresoluble: «Nadie ignora que el filósofo y el historiador profesan, cada uno, un ideal distinto, y que alimentan, el uno respecto al otro, un espíritu vagamente hostil»[4]. El punto de vista del historiador obliga a considerar todas las filosofías en pie de igualdad, sin conceder a ninguna de ellas el privilegio de ser la auténticamente verdadera, y hasta debe generalizar este criterio considerando que la producción de las filosofía a lo largo del tiempo sigue un proceso indefinido. Sin embargo, esta actitud es, desde el punto de vista del filósofo tradicional, puro escepticismo, y verá con recelo cualquier proyecto de hacer una historia de la filosofía que se proponga explicar las obras filosóficas «históricamente», es decir, partiendo de factores biográficos, institucionales, económicos, epocales, etc., pues ello supone reducir su valor de verdad a una mera pretensión.

Hegel optó por resolver el dilema en favor de la verdad,

---

[3] Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, trad. cast. W. Roces, F.C.E., Mexico, 1985, vol. I, p. 14.

[4] Vleeschauwer, H. J.: «L'apriorisme dans l'Histoire de la Philosophie», en *Theoria*, 1939 (5), p. 42.

ofreciendo una solución que pasa por constituir uno de los momentos cruciales en el desarrollo de la teoría de la historia de la filosofía. Según esta solución, la verdad es la suma de las verdades parciales que se encuentran dispersas en las obras filosóficas producidas a lo largo de la historia, a través de las cuales sigue un proceso de peregrinaje dialéctico hacia una meta final en la culminación de la historia, donde se realiza y se consuma como totalidad[5]. El sentido mismo de esta verdad última no es otro que el del proceso mismo de construcción de la historia de la filosofía. El conflicto historiador-filósofo se resuelve, pues, aquí en favor de éste último, quedando desautorizada cualquier explicación externa formulada en términos de una relación de causalidad determinante.

En un famoso artículo, que resume adecuadamente los términos de esta discusión que, durante la primera mitad de nuestro siglo, se produce acerca de la relación entre filosofía e historia de la filosofía, Emil Bréhier caracteriza la explicación hegeliana, específicamente filosófica, como *historia interna*, dedicada a determinar las razones de lo que ya es, por sí mismo, obra de la razón: «La historia sería la superposición de una obra racional a otra obra racional»[6]. Pues la ley de causalidad, la conexión causa-efecto que rige en el mundo físico, es, para Bréhier, esencialmente diferente de la necesidad racional existente entre razones y consecuencias. La actitud filosófica implica afirmar la autonomía del pensamiento frente a la necesidad causal. Desde esta perspectiva, «la filosofía occidental al menos, se nos presenta como teniendo una unidad

---

[5] Cfr. Caponigri, R. A.: «The Pilgrimage of Truth trough the Time: The conception of the History of Philosophy», en Caponigri, R. A. et alt., *Hegel as historium of Philosophy*. Nijhoff, La Haya, 1974, pp. 1-20.

[6] Bréhier, E.: «La causalite en Histoire de la Philosophie», en *La Philosophie et son passé*. P.U.F. París, 1950, p. 55.

de intención, que se manifiesta en su desarrollo»[7]. Las visiones unitarias de la historia de la filosofía partirían, así, de la idea de una evolución *(Entwicklung)* o progreso interior del pensamiento filosófico, y no de consideraciones sobre las causas que lo originan. En el conjunto de la historia general, la historia de la filosofía sería como un pensamiento que se desarrolla siguiendo leyes propias. Cada sistema se explica, no separadamente, por sus condiciones propias e intrínsecas, sino por el lugar que ocupa en un plan general, o sea, por su aspiración a superarse a sí mismo completándose en otro.

Frente a esta *historia interna*, la *historia externa*, por el contrario, representaría la opción opuesta, en el sentido de que la resolución del conflicto tiene lugar aquí en favor del punto de vista del historiador. Éste, sin hacer caso a las exigencias de la perspectiva filosófica, ve en las obras filosóficas simples hechos culturales, un conjunto de representaciones susceptibles de ser explicadas por la sociología, la psicología o la economía. Una filosofía no es, desde este punto de vista, más que un efecto, un síntoma entre otros: «No se trata ya de una historia interior y continua de los espíritus, de un proceso espiritual, sino del concurso accidental de causas de las que una filosofía es el efecto: se ve entonces esta filosofía establecer con su época, con su medio, con la individualidad misma de su autor, un lazo que la separa del devenir espiritual, para referirla a las circunstancias de su eclosión»[8].

Esta actitud metodológica, que puede considerarse legítima, por ejemplo, en el ámbito de la investigación positiva de carácter antropológico-cultural de las sociedades primitivas y de sus aporta-

---

[7] BRÉHIER, E.: *o.c.*, p. 57.
[8] BRÉHIER, E.: *o.c.*, p. 70.

ciones técnicas y artísticas, se basa en el establecimiento de relaciones mutuas entre los diversos hechos culturales no necesariamente homogéneos entre sí. Aplicada a las obras filosóficas, trataría, pues, de hacerlas entrar en un tejido-texto de causas y efectos. Se podría considerar a Augusto Comte como un precursor de esta actitud culturalista en lo que se refiere a las filosofías, siendo Marx quien situó orgánicamente las filosofías como elementos integrantes de la superestructura ideológica correspondiente a situaciones económicas concretas y a la lucha de clases. Se hace depender así la creación filosófica de causas económicas, psicológicas, lingüísticas, geográficas, etc. Para Bréhier, como método de una historia de la filosofía, esta referencia de los sistemas a causas heterogéneas al pensamiento resulta, sin embargo, contraproducente, pues hace de ellos puros efectos de causas externas, y conduce a «condenar la filosofía si no quiere entrar en la universalidad del mundo»[9].

Así que, si la *historia interna* resulta discutible por apriorista, la *historia externa* parece inadecuada porque establece conexiones entre términos inconmensurables. La propuesta de Bréhier es la de una *historia crítica*, orientada a la búsqueda de las fuentes y al establecimiento de conexiones en términos de difusión de influencias filosóficas, no sólo sufridas, sino asumidas y, en cierto modo, elegidas. Aquí el sistema filosófico no es autónomo, como lo es en la *historia interna*, sino un producto, como en la *historia externa*, pero un producto del pensamiento filosófico mismo, lo que evita la desproporción en la que incurre la *historia externa*. No se trata, pues, para Bréhier, de buscar causas extrafilosóficas, sino de indagar fuentes y establecer influencias mediante una labor de trabajo sobre los textos. Las conexiones causales son aquí del tipo de las que rigen en el ámbito de la comunicación, lo que significa que la

[9] Brehier, E.: *o.c.*, p. 73.

elación de influencia no es mecánicamente determinista, sino nediada por factores individuales y contextuales en general. Pues a influencia no se padece simplemente, sino que se selecciona y se lige de entre varias dadas en un contexto dado [10]. Estas influenias pueden presentar un doble carácter. Por una parte, pueden oncentrarse en un filósofo genial e inventivo, un iniciador. Por otra, a partir de estos creadores, pueden extenderse, fijándose en radiciones y escuelas, o, simplemente, creando un determinado lima intelectual como marco de referencia general.

En resumen, la *historia interna* es falseadora, pues no se puede ostener que la filosofía esté desligada de las restantes esferas históicas; y la *historia externa* también lo es por su reduccionismo inostenible. La vía media es la *historia crítica,* basada en el concepto le influencia, que es un concepto explicativo como el de causa, pero, al mismo tiempo, es una razón, por cuanto su contenido es acional y ha sido recibido, como influencia, precisamente por su acionalidad. La *historia crítica* trata procesos dinámicos de influenias en difusión y concentración, que requieren la determinación le las fuentes, de las variaciones producidas y de la evolución, anto de las aportaciones individuales de cada filósofo, cuanto de as corrientes en auge y en decadencia, sin olvidarse tampoco de as exigencias de la contextualización.

Pero a esta propuesta de Bréhier se le ha contestado que esa *historia crítica* difícilmente podría agotar la tarea propia de la histo-

---

[10] «La influencia no es una fuerza externa, calculable en sí misma; su fuerza y su valor dependen del espíritu que la recibe, o mejor, que la elige en medio de nnumerables influencias que podría sufrir. ¿Qué es lo que hace que un espíritu sea permeable o impermeable a tal categoría de influencias? ¿Qué es lo que hace que Plotino, por ejemplo, adopte, en el estoicismo, la teoría del deshielo y de la providencia y rechace la del alma? No son las circunstancias externas quienes lo deciden». BRÉHIER, E.: *o.c.*, p. 62-63.

ria de la filosofía, porque, tratando de determinar las fuentes de cualquier filosofía, tiene que descomponerla y referir cada uno de sus elementos a su origen, disolviendo su unidad interna. De modo que, cuanto más se tratara de explicar una filosofía en función de sus fuentes, tanto menos se la comprendería, en realidad, como «sistema». En último extremo, se acabaría con la filosofía propiamente dicha, pues cada obra debería ser sometida a este proceso de análisis, de disociación, y sólo quedarían hilos de pensamiento que se anudarían y se desanudarían sin llegar a constituirse como una creación nueva. Habría que considerar, pues, a esta *historia crítica* como parte del método de la historia de la filosofía, pero sin llegar a identificar una cosa y otra, pues, tras la labor de análisis, aún quedaría por explicar la unidad orgánica del principio organizador que proporciona su coherencia a cada filosofía.

En conjunto, el relativo fracaso de los intentos que, como el de Bréhier, han pretendido superar la aporía de la historia de la filosofía tratando de encontrar la forma capaz de satisfacer las exigencias divergentes de las instancias que constituyen esa aporía, hace pensar que más bien hay que disolver la dicotomía misma, replanteando los términos que la componen. Hay, sobre todo, que revisar el concepto subyacente de «verdad» de tal manera que no contradiga al de historia, y hay que construir, a partir de ahí, el concepto de filosofía capaz de acoger el de su propia historia. Pues no se puede hacer historia de la filosofía sin el concepto de filosofía adecuado. Es decir, si se considera necesario dejar a un lado las formas inadecuadas de la historia de la filosofía, que han sido hechas tales desde determinadas concepciones filosóficas, entonces una variación cualitativa del concepto de historia de la filosofía no puede desvincularse de la tarea de reforma de la filosofía misma, de la revisión de los supuestos ontológicos y epistemológicos que le han de servir de matriz. En este sentido, habría que

empezar por superar la idea de verdad como abstracción unitaria e intemporal, para comprenderla en un sentido diferente, como sentido de una tarea concreta que se desarrolla en el tiempo. De modo que el otro polo de la confrontación con la historia no sería ya la idea misma de la verdad, como tal, sino su búsqueda regulada por ella como ideal. La determinación filosófica de esta búsqueda, su comprensión como filosofía, permitirá englobar entonces la historia de la filosofía, no como el término antitético de la verdad, sino como su realización más propia: «La búsqueda de la verdad está tendida entre dos polos: de un lado, una situación personal; del otro lado, una intención sobre el ser. Por una parte, yo tengo algo propio que descubrir, algo que nadie más que yo tiene la tarea de descubrir; si mi existencia tiene un sentido, si no es en vano, tengo una posición en el ser que es una invitación a plantear una cuestión que nadie puede plantear en mi lugar; la estrechez de mi condición, de mi información, de mis encuentros, de mis lecturas, dibuja ya la perspectiva finita de mi vocación de verdad. Y, sin embargo, por otra parte, buscar la verdad quiere decir que aspiro a decir una palabra válida para todos, que se eleva desde el fondo de mi situación como un universal; yo no quiero inventar, decir lo que me guste, sino lo que es. Desde el fondo de mi situación, aspiro a estar ligado por el ser. Que el ser se piense en mí: tal es mi voz de verdad. Así, la búsqueda de la verdad está tendida entre la finitud de mi cuestionar y la apertura del ser»[11].

La historia de la filosofía se articularía así sobre la memoria de las grandes filosofías como lugar de comunicación y, por lo tanto, de autotrascendimiento de la finitud situada. La comunicación es una estructura del conocimiento verdadero, en virtud de la cual la

[11] RICOEUR, P.: «L'Histoire de la Philosophie et l'unité du vrai», en *Histoire et verité*. Seuil, Paris, 1955, pp. 54-55.

historia de la filosofía no se reduciría a un desfile irracional de monólogos dispersos, sino que mostraría, como sentido de ese caos, el camino de la intercomunicación entre filósofos. La historia de la filosofía forma, entonces, parte de la filosofía misma, como el lugar de su autoclarificación: «La historia de la filosofía sería, pues, la filosofía misma en el acto de mirarse vivir en el espejo de su pasado, y en el acto de continuar así su vida en el presente»[12].

De este modo, la comprensión histórica no aparece como algo diferente de la búsqueda filosófica en cuanto tal. El trabajo del historiador de la filosofía y el del filósofo pueden aparecer como dos aspectos de una misma actividad. En relación con la creación actual, la historia se libra de su vanidad, al mismo tiempo que la búsqueda de la verdad escapa a su estrechez y a su dogmatismo. La superación de una definición monádica de la verdad, en la que ésta se identificase con la adecuación, en cada caso, entre pregunta y respuesta, resulta, en definitiva, la condición principal para superar la contradicción que, a primera vista, parece encerrar el concepto de historia de la filosofía. Es preciso acceder a un significado intersubjetivo de la verdad capaz de acoger el diálogo, la transmisión de ideas. La verdad expresa, entonces, una dinámica común, un *symphilosophieren* en el que las filosofías del pasado se renuevan en el presente en virtud de una comunicación que las libra del olvido, haciendo aflorar intenciones y posibilidades de respuesta que los contemporáneos de ellas tal vez no habían visto. Incluso las consideradas a sí mismas como *philosophia perennis* tienen la historia de sus lecturas, que no dejan de desplazar el acento de la doctrina inicial.

---

[12] ROBIN, L.: «Sur la notion d'Histoire de la Philosophie», en *Bulletin de la Societé Francaise de Philosophie,* 1936 (36), p. 105.

Todo esto exige la construcción filosófica de ese concepto de filosofía capaz de acoger su propia historia, articulándolo mediante el desplazamiento de los supuestos vigentes que lo impiden y alegando elementos ontológicos y epistemológicos que lo hagan posible, mostrando cómo, a partir de él, se desarrolla la historia de la filosofía. Con todo —se dirá— la historia de la filosofía, en cuanto disciplina científica y académica, debe resolver, junto con la solución de su justificación teórica, problemas prácticos, derivados de su ejercicio concreto. Por ejemplo, una dificultad surge cuando el historiador de la filosofía se propone estudiar las obras filosóficas manteniendo un diálogo entre ellas y en el que debe entrar su propia investigación, y se encuentra, en realidad, con un panorama sin diálogo en el que historia y verdad siguen irreconciliables. Otra dificultad la constituyen esas lejanías invencibles que exponen al historiador a malentendidos, malentendidos que surgen por la inconmensurabilidad de problemáticas entre las que no puede haber comunicación plena. Estas son las dificultades que hacen que esas dos actitudes, la del historiador y la del filósofo, se resistan a fusionarse perfectamente. De ahí la radical importancia del concepto que debe tenerse de la historia de la filosofía como referencia determinante, del cual deben emanar coherentemente las reglas de uso precisas y el método de elaboración y de trabajo concretos del material a historiar.

Se puede recapitular lo dicho señalando cómo, sobre todo a partir de Hegel, se han venido configurando dos formas alternativas de concebir la historia de la filosofía: las podríamos llamar *filosófica-interna* e *historiográfico-cultural*, tomando ambas expresiones en sentido amplio. En cierto modo, esta dualidad significa la no resolución de esa «doble verdad», indicada por Vleeschauwer[13]: la verdad a priori, metafísica, como conocimiento del or-

[13] Vleeschauwer, H. J.: *o.c.*, pp. 55-60.

den interno de las ideas a través de las doctrinas; y la verdad empírica, histórica, como explicación de las ideas desde la reconstrucción del proceso causal que las origina. Y esta es la situación que deben sobrepasar los intentos contemporáneos de pensar un concepto de historia de la filosofía que se resisten a seguir, más o menos abiertamente, por una u otra de estas vías. Un intento de este tipo es el que aquí emprendemos, siguiendo una secuencia que pasa, en primer lugar, por una fase de examen crítico de las formas en que, hasta ahora, se ha autocomprendido el estudio histórico de las filosofías desde esa dualidad de actitudes, y por la formulación de las objeciones principales que aconsejan no seguirlas, con lo que la propia opción, antes de exponerse positivamente, irá perfilándose, en esta primera etapa del recorrido, por la vía negativa. Hecho esto, se pasará a la construcción, propiamente dicha, del concepto de historia de la filosofía, explicitando los supuestos ontológicos y epistemológicos en los que ese concepto se apoya. Por último, de acuerdo con tal concepto, se extraerán las consecuencias concretas que de él se deriven en lo referente a los procedimientos y técnicas metodológicas propias de la historia de la filosofía como disciplina científica y académica.

Primera Parte

HISTORIA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Capítulo I

FORMAS DE HISTORIA FILOSÓFICA DE LA FILOSOFÍA COMO HISTORIA INTERNA

1. ARISTÓTELES: LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO EXPLICACIÓN RETROSPECTIVA DE UN PROCESO TELEOLÓGICO

La idea de una historia de la filosofía como estructura dialógica puede rastrearse ya en Platón, quien expresa su relación con los filósofos que le precedieron comprendiéndola como un diálogo. No obstante, el primero que de un modo sistemático ofrece una recuperación del pasado, y reflexiona expresamente sobre el sentido de esa recuperación, fue Aristóteles, cuya obra, a decir de Jaeger, ha de ser considerada como el comienzo histórico, propiamente dicho, de la historia de la filosofía. Aristóteles sería, pues, el primer filósofo que no sólo elaboró su sistema de filosofía, sino que, a la vez, se construyó un concepto determinado de su propia

posición en la historia de la reflexión filosófica. Con ello, «fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo. Fue el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vió incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley»[1]. Introduciendo esta idea, Aristóteles representa, en efecto, una importante novedad frente a Platón, pues pensar en un desarrollo histórico del pensamiento supone admitir la posibilidad de recurrir a la historia como instancia legítima en el proceso de búsqueda de la verdad.

No existe, sin embargo, acuerdo entre los intérpretes de Aristóteles acerca del valor concedido por éste a su reconsideración del pasado filosófico y a la función a cumplir por ella en relación a su propia obra. Por ejemplo, J.B.McDiarmid se resiste a admitir que Aristóteles pueda ser entendido como un historiador de la filosofía, pues, en su opinión, Aristóteles trabaja sobre las filosofías anteriores como sobre un material con el que elaborar su propio sistema, al que considera definitivo. McDiarmid defiende la interpretación según la cual Aristóteles habría introducido básicamente un concepto retrospectivo de la historia de la filosofía que no respeta estrictamente los términos en que se formularon las doctrinas filosóficas de sus predecesores[2]. Es lo mismo que había creído probar H. Cherniss, para quien «la consideración de las doctrinas

---

[1] JAEGER, W.: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual,* trad. cast. José Gaos, F.C.E. México, 1946, p. 11. Cfr. también GIGON, O.: «L'historicité de la philosophie chez Aristote», en CASTELLI, E. (ed.): *La philosophie de l'histoire de la philosophie,* Vrin, Paris, 1956, pp. 99-120.

[2] «Aristóteles no está interesado en los hechos históricos como tales. Construye su propio sistema filosófico y sus predecesores le interesan sólo en la medida en que le proporcionan materiales para este fin. Él cree que su sistema es final y conclusivo, y que las teorías anteriores han quedado agrupadas en él. Convencido de esto, no duda en modificar o distorsionar, no sólo los detalles, sino también

anteriores por Aristóteles forma un conjunto inextricable con los argumentos de su propia doctrina, de modo que la historia no puede distinguirse fácilmente de su interpretación»[3]. Por su parte, W.K.C.Guthrie cree, en cambio, necesario, frente a estas opiniones, rehabilitar la fiabilidad de Aristóteles como historiador, debiéndosele conceder la misma credibilidad que se otorga hoy a los actuales historiadores de la filosofía, en lugar de acusarle de distorsionar las fuentes en mayor medida de lo que éstos puedan hacerlo[4].

En cierto modo, esta polémica podría quedar bastante clarificada desde la perspectiva de esa consideración, hecha por Pierre Aubenque, de la coexistencia en Aristóteles de dos formas distintas, y en ciertos aspectos contrapuestas, de entender la historia de la filosofía. Este estudioso de Aristóteles muestra, en efecto, cómo, desde el *De philosophia* y el libro A de la *Metafísica* hasta el libro Z, se produce una evolución que conduce a Aristóteles «de una concepción finalista y optimista de la historia de la filosofía, a otra dialéctica y relativamente pesimista; de la idea de un progreso necesario, a la de una incierta progresión; de la esperanza en un próximo acabamiento, a la aceptación de una búsqueda infinita»[5].

---

posiciones fundamentales de sus predecesores, o articular implicaciones que esas doctrinas pueden tener para el pero podrían no haber tenido para sus autores». McDiarmid, J. B.: *Theophrastus on the presocratic causes*, en Furley, D. J. (ed.): *Studies in Presocratic Philosphy*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1970, vol. I, p. 180.

[3] Cherniss, R.: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1965, p. 347.

[4] Guthrie, W. K. C.: *Aristotle as historian*, en Furley, D. J. (ed.): o.c., vol. I, p. 245; Cfr. también, Lafuente, M. I.: *Teoría y metodología de la Historia de la Filosofía*, Universidad de León, León, 1986, pp. 23-31.

[5] Aubenque, P.: *El problema del ser en Aristóteles*, trad. cast. V. Peña, Taurus, Madrid, 1974, p. 91.

Dando por válida esta observación de Aubenque, vamos a centrarnos ahora en este concepto que expresa la comprensión teleológica y retrospectiva de la historia de la filosofía en Aristóteles. Al parecer, trasladando a la filosofía la idea sofista del progreso de los conocimientos y las técnicas humanas –idea de la que Platón se burlaba en el *Hipias mayor*[6] desde su concepción de la evolución humana como retroceso y decadencia–, Aristóteles concibe la historia de la filosofía como un crecimiento acumulativo que viene a desembocar en una teoría última desde la que adquieren su sentido los esfuerzos parciales de los filósofos del pasado. Del mismo modo que la necesidad en la producción no sigue el camino del antecedente al consecuente, sino a la inversa –es la casa ya construida la que confiere su necesidad a los materiales como instrumentos–, también, en la génesis de las ideas, los materiales que van acumulándose a lo largo del tiempo adquieren, vistos desde el presente, su significación de instrumentos para una construcción[7].

En realidad, es la idea de un cumplimiento final de la filosofía la que, en un primer momento, guía a Aristóteles en su interpreta-

---

[6] «Por Zeus, así como las otras artes han progresado y, en comparación con los artesanos de hoy, son inhábiles los antiguos, ¿así también debemos decir que vuestro arte de sofistas ha avanzado y que son inferiores a vosotros los antiguos sabios?... Si ahora resucitara Bias, se expondría a la risa frente a vosotros, del mismo modo que los escultores dicen que Dédalo, si viviera ahora y realizara obras como las que le hicieron famoso, quedaría en ridículo». PLATÓN: *Hipias mayor*, trad. cast. J. Calonge, en *Diálogos*, Gredos, Madrid, 1981, vol. I, 281d-282a, p. 404.

[7] «Es justo que estemos agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente. Pues también éstos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar... De algunos hemos recibido ciertas doctrinas, pero otros fueron causa de que llegaran a existir éstos». ARISTÓTELES: *Metafísica*, 993b, 11-20, trad. cast. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, vol. I, pp. 85-86.

ción de los filósofos del pasado. En el libro A de la *Metafísica*, Aristóteles se vuelve a los filósofos que le han precedido para identificar, en cada uno de ellos, un aspecto parcial de su propia teoría de las causas que él considera una teoría final: «Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la *Física*, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar» [8]. Esta actitud también es novedosa con respecto a Platón, pues éste considera que sólo a los grandes pensadores se les debe tomar en consideración [9]; Aristóteles, en cambio, opina que hay que escuchar a todos, incluso «a los que han pensado más superficialmente», pues todos han colaborado con más o menos éxito en una búsqueda común: «La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil, pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la Naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable» [10]. Es decir, cualquier opinión remite, como tal, al horizonte de una verdad en cuya esfera ha sido construída. Así Aristóteles rehabilita todas las aportaciones, al mismo tiempo que resalta su propia obra, que sería la que, por fin, da su auténtico sentido a esa multiplicidad de

---

[8] ARISTÓTELES: *Metafísica*, 983B, 1-5, ed. cit., vol. I, pp. 19-20.

[9] «Ya que eres de esa opinión, parece que debemos hablar de los corifeos. Pues, ¿para qué mencionar a gente que es inferior a éstos en la práctica de la filosofía?» PLATÓN: *Teeteto*, trad. cast. A. Vallejo Campos, en *Diálogos*. Gredos, Madrid, 1988, vol. V, 173 c, p. 239.

[10] ARISTÓTELES: *Metafísica*, 993b, 1-4, ed. cit. vol. I, p. 84.

intentos parciales. Ahora bien, la comprensión de esto es necesariamente retrospectiva, ya que el todo es lógicamente anterior a las partes, aunque cronológicamente posterior a ellas. Y esto plantea una grave dificultad, pues implica que todos los pensadores anteriores han sido incapaces de descubrir la verdad que se realizaba a través de ellos, viéndola en todo caso sólo unilateralmente [11]. Con esto tiene mucho que ver la distinción aristotélica entre lo que los filósofos quieren decir y lo que de hecho dicen [12], así como su recomendación de atenerse más bien al espíritu que a la expresión literal de sus palabras [13]. En resumen, Aristóteles concibe, en el libro A de la *Metafísica*, la historia de la filosofía como explicación retrospectiva de un proceso teleológico de las filosofías hacia sistemas finales, aunque no llega a pensar, como Hegel, en un sistema último absoluto en el que quedaran finalmente absorbidos los significados de éstas como momentos de un proceso universal. Más bien, Aristóteles parece pensar en teorías que, como la suya sobre las cuatro causas, totalizan una historia cuyos componentes son verdades parciales, pero planteandose, por tanto, el problema de qué tipo de teleología es la que implica esta historia de la filosofía, pues si la doctrina final no es propiamente un sistema último absoluto, ¿en qué nos apoyaremos para creer en la necesidad del proceso y cuál es la relación entre la historia de la verdad y la historia real?

Tal vez buscando una respuesta a estos interrogantes, Aristóteles parece reparar en la existencia también de filósofos que, como

---

[11] «En cuanto a Anaxágoras, si alguien supone que admite dos elementos, supondrá muy de acuerdo con un concepto que él mismo no articuló, pero que habría aceptado necesariamente si se le hubiera propuesto». ARISTÓTELES: *Metafísica*, 989a, 31-32, ed. cit., vol. I, p. 58.

[12] Cfr. ARISTÓTELES: *Metafísica*, 1002b, 27, ed., cit., vol. I, p. 146.

[13] ARISTÓTELES: *Metafísica*, 985A, 4, ed. cit., vol. I, p. 30.

los sofistas —o, al menos, algunos de ellos—, no participan con intención positiva en la búsqueda de la verdad, sino que, en realidad, niegan decididamente esa intención de verdad [14]. Esta comprobación supone un grave reto para la creencia, desarrollada como hemos visto en el libro A de la *Metafísica*, en un progreso lineal del pensamiento, obligando a Aristóteles a suponer ahora que quizás no se produzca, rigurosamente hablando, un proceso lineal continuo, y que, en consecuencia, es preciso atender, no tanto a la sucesión cronológica de las doctrinas, cuanto a un orden entre ellas que tiene que ver con el orden de la verdad. Incluso sería preciso admitir un tiempo diferente para cada problema, de modo que una cuestión moderna, en ciertos aspectos, puede ser ya antigua en otros [15]. Por tanto, ya no sería procedente, a la luz de estas consideraciones, comprender el pasado filosófico retrospectivamente según la medida del propio sistema. Hacerlo así es imaginarse una historia según el propio gusto, y en la que el tiempo se reduce al puro escenario preparado para proyectar en él sucesos inteligibles. La génesis real de las ideas se transforma en génesis ideal, y la misma causalidad de las ideas tiende a parecer ficticia. La historia consigue unidad y continuidad retrospectivas, pero a costa de sacrificar su propio proceso efectivo.

El sentido de la recuperación de las doctrinas del pasado no es, pues, sólo reconocer en ellas un encadenamiento de precedentes unilaterales, de perspectivas parciales del propio sistema que acaban por confluir en una doctrina final y totalizadora, sino que hay

---

[14] «Cuantos llegaron a pensar así desde la duda, su ignorancia es fácilmente curable, pues el enfrentamiento con ellos no es en orden a las palabras, sino en orden al pensamiento. Pero a cuantos hablan por hablar no se les puede curar más que refutando lo expresado en la voz y en las palabras». ARISTÓTELES: *Metafísica*, 1009a, 19-21, ed. cit., vol. I, p. 189.

[15] ARISTÓTELES: *Metafísica*, 989b, 6, ed. cit., vol. I, p. 59.

que explicar también el porqué de esa sucesión, qué factores actúan en el surgimiento concreto de cada punto de vista y por qué acaban prevaleciendo precisamente esos sobre otras perspectivas consideradas erróneas o inverosímiles. Es más, habría que explicar también cómo hay que conjugar este tipo de explicación genética de las filosofías con su consideración retrospectiva o estructural: «Esta última es una retro-historia de la verdad, mientras que aquélla es explicación de los desajustes entre las intenciones filosóficas y sus realizaciones, forma de pensar que implica de algún modo la labor interminable del esfuerzo humano en su intento por alcanzar la verdad total»[16]. Ambas formas son difícilmente conjugables, pues la historia genética no puede garantizar el sentido unitario de un proceso progresivo, corriendo el riesgo, en realidad, de producir una conciencia demasiado fuerte de la reiterada insuficiencia de las realizaciones y de su distancia respecto a las intenciones. Comparada con la explicación teleológica, que supone retrospectivamente la culminación de los intentos parciales anteriores en un sistema terminal en el que estos encuentran su cumplimiento, la explicación genética no puede producirse sobre la base de tal sistema terminal, ya que éste queda también dentro de la esfera de las intenciones insatisfechas. La conclusión, por tanto, sería un escepticismo en cuanto reconocimiento de la imposibilidad de cualquier sistema terminal realizado. La historia de la filosofía sería la historia de su propia imposibilidad. Además, faltando así el sistema terminal y, por lo tanto toda clase de finalidad, se vuelve imposible pensar en una sucesión lógica de las filosofías, ofreciéndose éstas como una multiplicidad inconexa de esfuerzos aislados que generan una serie de monografías, pero no una historia[17].

¿Cómo se podría salvar la unidad de la historia de la filosofía

---

[16] LAFUENTE, M. I.: *o.c.*, p. 7.
[17] Cfr. AUBENQUE, P.: *o.c.*, p. 88.

sin recurrir a un fin? Aristóteles piensa que, en lugar de historia de los sistemas, la historia de la filosofía debería comprenderse, más bien, como historia de los problemas. Lo que cada filósofo hace es incorporarse, con su investigación, a la situación contemporánea de los problemas para hacerla progresar. Pero con esto el planteamiento cambia sustancialmente, dándose ahora las condiciones para conferir a la historia de la filosofía una estructura dialógica: la historia de la filosofía es entendida entonces como el diálogo de los filósofos en torno a sus problemas específicos, regresando así Aristóteles al motivo platónico del diálogo con la tradición [18]. Así, mientras en el libro A de la *Metafísica*, una serie de filósofos iba encontrando, uno a uno, diversos problemas, resolviéndolos en sentido progresivo, la situación se invierte ahora: ya no se suceden, en último término, problemas, sino filósofos [19]. La historia de la filosofía no es la de una acumulación, ni la del devenir de una verdad, sino el lugar del intercambio comunicativo a lo largo del tiempo: «Es preciso que, en parte, investigando nosotros mismos y en parte informándonos por los que investigan, si algo parece no estar conforme con las actuales doctrinas de los cultivadores de este campo, respetemos a unos y a otros, pero sigamos a los más exactos» [20]. Aquí ya no es el tiempo quien establece una jerarquía entre las doctrinas, como si la última tuviera más probabilidades de ser más verdadera, sino que sólo es el ámbito secuencial en el que un filósofo se encuentra en diálogo con los que le preceden.

---

[18] Cfr. LAFUENTE, M. I.: *o.c.*, p. 28.

[19] «Lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?, equivale a: ¿qué es la sustancia? (pues hay quienes dicen que ésta es una, y otros, que más de una; éstos, que su número es finito, y otros, que es infinito). Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el ente así entendido». ARISTÓTELES: *Metafísica*, 1028a, 2-8, ed. cit. vol. I, p. 323.

[20] ARISTÓTELES: *Metafísica*, 1073b, 12-16, ed. cit. vol. II, p. 228.

Supuesto esto, ya no se puede pensar en un sistema privilegiado en el que lleguen a su culminación y realización un conjunto de esfuerzos parciales anteriores. Y, sin embargo, tampoco debe significar esto que haya que renunciar a la idea de progreso. El diálogo entre los filósofos sigue una progresión, si bien no sigue un progreso lineal, que tenga lugar por acumulación de resultados, sino un progreso dialéctico, o sea, una paulatina aproximación a la verdad en virtud precisamente de las vicisitudes de la discusión. El tiempo de este proceso dialógico no es homogéneo, sino que obedece a un ritmo en el que se suceden períodos de maduración y períodos de crisis, cuyos respectivos momentos no pueden ser vistos como equivalentes. Para Aubenque, lo que ha permitido este cambio en la concepción histórica de Aristóteles ha sido la variación de su actitud respecto a la fe en la existencia de una verdad absoluta, independiente del conocimiento humano, situada al final de la historia. Es cierto que Aristóteles no renuncia nunca del todo a esta concepción, pero muestra sus dudas acerca de que la filosofía tenga un final efectivo como posesión humana de una verdad absoluta e inmutable, que dejaría así de ser siempre buscada[21]. La historia no es, pues, la distancia que separa al hombre de las esencias, sino el indefinido horizonte de la búsqueda y del trabajo humanos. La historia de la filosofía no hace, por tanto, sino desplegar las vacilaciones y contradicciones por las que debe pasar el filósofo que se plantea problemas ya tratados por sus predecesores. Y esta es su utilidad: acortar, mediante la experiencia de los esfuerzos pasados, los años de aprendizaje de los filósofos que vienen detrás. Esta es también su limitación, pues, indicando los errores que deben evitarse y los caminos sin salida ya recorridos,

---

[21] Cfr. ARISTÓTELES: *Metafísica*, 1028b, 3, ed. cit., vol. I, p. 323.

no revela ninguna via definitiva, sino que deja al filósofo la responsabilidad de tomar su propia decisión.

2. KANT: LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA COMO HISTORIA A PRIORI DE LOS HECHOS DE LA RAZÓN ESTABLECIDOS DESDE LA FILOSOFÍA CRÍTICA

Bajo el título *Historia de la razón pura,* Kant proyecta, al final de la *Crítica de la razón pura,* una parte de la filosofía crítica aún por desarrollar: «Este título —dice— figura aquí únicamente para designar un lugar que queda en el sistema y que tendrá que ser llenado en el futuro. Me limito a pasar, desde un punto de vista meramente trascendental, esto es, partiendo de la naturaleza de la razón pura, una breve revista a la totalidad de las elaboraciones producidas hasta ahora, totalidad que, evidentemente, se presenta a mis ojos como un edificio, pero sólo en ruinas»[22]. Según este texto, Kant considera la historia de la filosofía como una parte integral del sistema de la filosofía crítica, pero como historia escrita desde el punto de vista trascendental, no empírico, siendo ello posible por la naturaleza orgánica del desarrollo histórico de la razón misma[23]. Kant no llegó a realizar esta parte de su sistema,

---

[22] KANT, I.: *Crítica de la razón pura,* B 880, trad. cast. P. Ribas, Madrid, 1978, p. 659.

[23] Al parecer, fue Karl Heinrich Heydenreich quien dio a Kant la idea de una relectura de la historia de la filosofía en los términos que aquí se plantean, con sus escritos *Einige Ideen über die Revolution in der Philosophie bewirkt durch I. Kant und besonders über den Einfluss auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie* (1791) y *Gibt es eine Philosophie?* (1793). Este autor fue «el primero, entre los lectores de Kant, en adivinar y proclamar las consecuencias revolucionarias que se derivaban de la filosofía crítica para la historiografía». BRAUN, L.: *Histoire de l'histoire de la philosophie.* Ophrys, Paris, 1973, p. 206.

pero sí que dejó, en algunas partes de su obra, indicaciones acerca de su naturaleza y contenido. Según estas indicaciones, esta historia debía incluir, ante todo, una tipología de las doctrinas y de los métodos filosóficos desarrollados en las diferentes escuelas, seleccionadas y ordenadas en función de aquéllos intereses de la razón que tales doctrinas y métodos manifiestan. Después, debía distinguir las diferentes etapas del desarrollo de la filosofía enmarcándolas entre las distintas revoluciones que las inauguran y las sustituyen.

El concepto de historia de la filosofía que encontramos en la obra de Kant está, pues, determinado básicamente por esa gran innovación de su filosofía que es el trascendentalismo. En la historia de la filosofía se unen filosofía e historia, mientras que en las demás historias sigue habiendo una separación insuperable entre historia empírica e historia filosófica. El privilegio de la historia de la filosofía consiste, pues, en que en ella tiene lugar lo que en ninguna otra historia específica puede realizarse, a saber: el encuentro entre la idea y la experiencia, entre el devenir efectivo de la razón y su historización concreta. Explicando la diferencia entre esta historia filosófica de la filosofía, y lo que sólo sería una historia empírica, Kant dice: «Una representación histórica *(historische)* de la filosofía cuenta cómo se ha filosofado hasta hoy, y en qué orden. Pero el filosofar es un desarrollo gradual de la razón humana, que no habría podido progresar, ni siquiera empezar, según la manera empírica, ni con la ayuda de simples conceptos»[24]. De ahí la necesidad de una historia filosófica: «Una historia *(Geschichte)* filosófica de la filosofía no es ella misma histórica *(historische)* o

[24] KANT, I.: «Welche sind die wirklichen Fortschrifte, die die Metaphysik seit Leibnitzene und Wolff's Zeiten in Deutschand gemacht hat?», en *Kants Werke. Akademie Textausgabe.* Gruyter, Berlin, 1968, vol. XX, p. 340.

empírica, sino racional, es decir, posible a priori. Porque si ella ofrece los hechos de la razón, no los toma del relato histórico *(Geschichtserzählung)*, sino que los deduce, como una arqueología filosófica, de la naturaleza de la razón humana... Una historia *(Geschichte)* de la filosofía es, pues, de tal condición que no puede contar nada de lo que ha sucedido, sin saber previamente lo que hubiera podido suceder. Pues no se trata de la historia de unas opiniones que han surgido aquí y allá, sino de la historia de la razón desarrollándose a sí misma mediante conceptos»[25].

Sin embargo, Kant no tiene más remedio que reconocer que sólo puede haber historia de algo que ha sucedido. El objetivo de la historia no puede ser, estrictamente hablando, deducir a priori las situaciones históricas, sino, en todo caso, desvelar, en la materialidad empírica de las situaciones históricas, las estructuras de la razón que en ellas se desarrolla. El carácter de lo que habría debido suceder tiene que ser descubierto en lo que, de hecho, ha sucedido, lo cual obliga a una reelaboración de datos empíricos que dejan así de ser algo totalmente contingente. Tal reelaboración deberá estar presidida por la idea de finalidad, que es la idea, según Kant, que permite pensar la historia, en general, filosóficamente: «Esta idea podría servirnos de hilo conductor para exponer, por lo menos en sus líneas generales y como sistema, lo que de otro modo no sería más que un agregado, sin plan, de las acciones humanas»[26]. La historia filosófica será, pues, la ciencia del sistema

---

[25] KANT, I.: *o.c.*, vol. XX, p. 343. Comentando este texto, S. Givone dice: «La razón representa los sistemas filosóficos como momentos esenciales de su desarrollo, y todos los sistemas están originariamente presentes en ella, de forma que es una operación de arqueología filosófica la que permite reconstruir la historia del pensamiento a partir de la razón explicitada». GIVONE, S.: *La storia della filosofia secondo Kant*. Mursia, Milán, 1976, p. 92.

[26] KANT, I.: «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicer Absicht», en *Kants Werke*, ed. cit., vol. VIII, p. 29.

constituido por un proceso histórico organizado en un todo por la misma idea que permite hacer de él una ciencia, a saber, la idea de finalidad. Un proceso sólo es una totalidad en la medida en que tiene como meta un fin racional. Entonces, la ciencia de esta totalidad se realizará de acuerdo con la misma idea capaz de proporcionarle la unidad característica de la ciencia[27].

La historia de la filosofía debe, pues, según Kant, constituirse como sistema, puesto que el proceso que constituye su objeto debe ser entendido como determinado por una finalidad racional. No debe olvidarse, sin embargo, que la finalidad no es, para Kant, otra cosa que «un particular concepto a priori que tiene su origen solamente en el juicio reflexionante»[28]; es decir, una idea que sirve para unificar una multiplicidad de doctrinas y de datos disponiéndolos como encaminándose a un fin. Tal sería la vertiente a priori de la historia de la filosofía, mientras que sería competencia de

---

[27] «Regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema. Únicamente desde éste pueden apoyar e impulsar los fines más esenciales de la razón. Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea. Este es el concepto racional de la forma de un todo, en cuanto que mediante tal concepto se determina a priori tanto la amplitud de lo diverso como el lugar respectivo de las partes en el todo. El concepto racional científico contiene, pues, el fin y la forma del todo congruente con él. La unidad del fin al que todas las partes se refieren y en la idea del cual se relacionan todas ellas entre sí, hace, por un lado, que la falta de cada una pueda ser notada al conocer las otras y, por otro, que no se produzca ninguna adición fortuita ni haya ninguna magnitud indeterminada del todo que no posea los límites determinados a priori. El todo está, pues, articulado *(articulatio)*, no amontonado *(coacervatio)*». KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, B 861, ed. cit., p. 647. Para una aclaración más detallada del concepto de historia como sistema en Kant, me permito remitir a mi artículo «Sobre las aporías internas de la idea de progreso», en *Endoxa. Series de filosofía*, 1993 (2), pp. 5-56.

[28] KANT, I.: *Crítica del juicio*, Trad. cast. M. García Morente, Madrid, Espasa, 1977, p. 125.

una historia empírica el establecimiento de relaciones de causalidad[29]. En el nivel de la mera historia empírica, nunca existe, para Kant, una coincidencia real entre lo ideal y lo empírico, entre el deber ser y el ser. Si esta coincidencia llegara a producirse, la historia habría cumplido su finalidad y se pararía, ya no seguiría avanzando. En cambio, en la historia filosófica de la filosofía, esa coincidencia se produce en la filosofía crítica. Ésta se fija como objetivo el análisis a priori de toda experiencia posible. Por lo tanto su objeto es ideal. Pero ella misma es una actividad real, en la medida en que no tiende indefinidamente hacia el ideal, sino que lo alcanza y lo realiza de hecho: «Mientras que en las demás formas de historia, la idea tiene la función de una norma reguladora, que no se podría alcanzar prácticamente incluso aunque la pensemos teóricamente, ella se convierte aquí en un objeto susceptible de ser pensado teóricamente y de ser alcanzado prácticamente»[30].

La filosofía crítica kantiana vendría, pues, a ser como una especie de paz perpetua entre los filósofos en la que, sin necesidad de pensar por ello en un final de la historia, se cumpliría finalmente el devenir de la reflexión llegando a su completitud, comprendiendo, por tanto, dentro de sí, las doctrinas anteriores que aparecen, a su luz, como realizaciones de posibilidades parciales de la razón. Lo que se logra en la filosofía crítica es ese «nivel sistemático desde el cual se puede volver sobre el contenido empí-

---

[29] «Se interpretaría mal mi propósito si se creyera que pretendo rechazar la elaboración de la ciencia histórica propiamente dicha, o sea, empíricamente concebida, cuando propongo la mencionada idea de una Historia universal que, en cierto modo, tiene un hilo conductor a priori. Sólo constituye el pensamiento de lo que una cabeza filosófica —que tendría que ser muy versada en cuestiones históricas—, podría intentar siguiendo otros puntos de vista». KANT, I.: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, ed. cit., p. 31.

[30] BRAUN, L.: *o.c.*, p. 211.

rico de la historia de la filosofía y totalizarlo, no inductivamente, sino a partir de sus principios, bajo la forma de un proyecto cuyo esquema general no se propone distinguir las épocas en que se produjo éste o aquél cambio de la metafísica, sino solamente ofrecer un simple bosquejo de las diferentes ideas que han dado lugar a las principales revoluciones»[31].

En una ocasión, Kant se pregunta si sería posible construir la historia filosófica de la filosofía a la manera de las matemáticas[32]. Y se responde a sí mismo que tal cosa es imposible pues no se pueden trasvasar las deducciones a priori a la contingencia de lo empírico[33]. Por eso, en lugar de una deducción, la tarea del historiador de la filosofía es una hermenéutica, en la que la finalidad de la razón se utiliza como hilo conductor de la interpretación y de la historización. El propio Kant, en el breve bosquejo que ofrece de este proyecto, establece, desde su propia filosofía, una ordenación de las doctrinas anteriores en la que éstas aparecen sólo como intentos imperfectos, a veces fallidos o claramente erróneos, aunque siempre intencionalmente sistemáticos, que vienen por fin a ser superados en la filosofía crítica en la que se explicita y se cumple la razón. Es, pues, ésta explicitación de la razón la que permite mostrar las filosofías pasadas como momentos del proceso desarrollado hasta ella misma. No es posible, pues, construir la historia de la filosofía ateniéndose, ante todo, a su cronologia. Si todos los

---

[31] Cfr. LAFUENTE, M. I.: *o.c.*, p. 104.

[32] Cfr. KANT, I.: *Welche sind die wierklichen...*, *Kants Werke*, ed. cit., vol. XX, p. 342.

[33] Kant considera, en diversos lugares de su obra, el modelo matemático como inadecuado para la exposición de la filosofía crítica, lo que no significa que no pueda ser tenido como la forma idea de exposición. Sobre ello me permito remitir a mi artículo «Filosofía y Literatura o la herencia del romanticismo», en *Anthropos*, 1992 (129), pp. 11-27.

filósofos hubieran podido tener a la vista el plan de la razón, entonces la cronología coincidiría con ese plan. Pero tal plan no se puede conocer claramente más que al final, es decir, cuando se cumple y se realiza, mientras que antes de ello tan sólo se lo podía buscar confusamente, no estando excluido, en ésta búsqueda, el error.

Esto es lo que privilegia, según Kant, a la filosofía crítica frente a todas las demás grandes filosofías del pasado: desde aquélla pueden comprenderse éstas mejor de lo que las comprendieron sus propios autores. Esto hace que la tarea hermenéutica del historiador de la filosofía sea tan difícil: «Dado que todas las ciencias han sido ideadas desde el punto de vista de cierto interés general, no hay que explicarlas y determinarlas según la descripción que de ellas ofrece su autor, sino según la idea que, partiendo de la natural unidad de las partes reunidas por él, encontramos fundada en la misma razón. Se verá entonces que el autor, y a veces incluso sus más tardíos sucesores, dan vueltas a una idea que ellos mismos no han sido capaces de dilucidar»[34].

En el epígrafe antes mencionado *Historia de la razón pura*, Kant señala tres grandes oposiciones históricas que su propio sistema, la filosofía crítica, habría conseguido reconciliar. Estas tres oposiciones serían, además, los factores determinantes de las modificaciones más sobresalientes acontecidas a lo largo del proceso histórico de la reflexión. Son: la oposición sensualismo/intelectualismo; la oposición empirismo/noologismo; y la oposición escepticismo/dogmatismo. La primera oposición, para la que Kant se está referida al problema del objeto del conocimiento racional.

[34] KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, B 862, ed. cit., p. 648.

Para los sensualistas, sólo los objetos de los sentidos son reales, mientras para los intelectualistas, los sentidos no son más que fuente de ilusión, y sólo el entendimiento conoce lo verdadero[35]. La segunda oposición se refiere al problema del origen del conocimiento, y sus representantes mayores serían, según Kant, Aristóteles y Platón respectivamente. Pues Aristóteles considera que el conocimiento tiene su origen en la experiencia, y Platón, en cambio, piensa que el conocimiento procede de la razón, independientemente de la experiencia. Por último, la tercera oposición se refiere al problema del método científico y sus representantes son Hume y Wolf respectivamente. Después de ellos, dice Kant, «sólo queda el camino crítico»[36].

Kant estaba convencido de que su filosofía crítica superaba estas tres oposiciones. Así, la oposición sensualismo-intelectualismo queda superada en la medida en que los juicios sintéticos a priori relacionan «las condiciones formales de la intuición a priori, la síntesis de la imaginación y la necesaria unidad de esa última síntesis en una apercepción trascendental con un posible conocimiento empírico en general»[37]. Por lo tanto, en los juicios sintéticos a priori «las condiciones de posibilidad de la experiencia en general, constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, y por ello poseen validez objetiva»[38]. La oposición empirismo-noologismo queda también superada, para Kant, pues consigue demostrar que, «aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia. En efecto, podría ocurrir que nuestro mismo cono-

---

[35] Cfr. KANT, I.: *o.c.*, B 801-802, p. 660.

[36] KANT, I.: *o.c.*, B 884, p. 661.

[37] KANT, I.: *o.c.*, B 197, p. 196.

[38] Ibidem.

cimiento empírico fuera una composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de lo que nuestra propia facultad de conocer produce (simplemente motivada por las impresiones) y a partir de sí misma»[39]. Por último, la filosofía crítica supera también la oposición dogmatismo-escepticismo siendo, sin duda, esta superación la que constituye su significación esencial en cuanto crítica: «El primer paso en las cuestiones de la razón pura y el que señala su edad infantil es dogmático. El segundo...es escéptico, y pone de manifiesto la prudencia de un juicio escarmentado por la experiencia. Pero hace falta todavía un tercer paso que sólo es propio del juicio maduro y viril, del que se basa en máximas firmes y de probada universalidad, consistente en someter a examen, no los hechos de la razón, sino la razón misma, atendiendo a toda su capacidad y aptitud para los conocimientos a priori. Esto no constituye ya censura, sino crítica de la razón, una crítica en virtud de la cual se prueba, no simplemente que esa razón tiene límites, sino cuáles son esos límites»[40].

Se nota, al mismo tiempo, cómo Kant, con estas observaciones, no sólo propone una ordenación clasificatoria de las filosofías que le han precedido, sino también una determinada forma de conexión necesaria entre ellas. Por ejemplo, según se desprende de la última cita reseñada, el dogmatismo es el primer paso en el desarrollo de la razón, y el escepticismo el segundo, producido por las consecuencias contradictorias del primero. Si un nuevo dogmatismo intentara eliminar el escepticismo, se produciría un nuevo escepticismo, de modo que sólo el punto de vista crítico, que señala los límites de la razón y su recto uso, evita de hecho la continuación indefinida de este círculo. Así, a partir de la filosofía

[39] KANT, I.: *o.c.*, B 1, p. 42.
[40] KANT, I.: *o.c.*, B 789, p. 603.

crítica, adquieren su sentido las diversas doctrinas filosóficas anteriores y sus enfrentamientos recurrentes. La historia de la filosofía se vuelve comprensible en su desarrollo con la aparición de la filosofía crítica, lo que, si en cierto modo prefigura ya la solución hegeliana, mantiene, no obstante, diferencias importantes frente a ella. Sobre todo porque, en Kant, el devenir de la razón no se identifica con el despliegue de ésta como Espíritu absoluto, sino sólo como progresivo y paulatino proceso de racionalización comprensible en función de la idea reguladora de finalidad[41].

En conclusión, la filosofía crítica hace posible ver un desarrollo necesario y un orden inteligible en el pasado filosófico, el cual no es ya una sucesión arbitraria de doctrinas y opiniones, ni tampoco un progreso infinito que nunca alcanza su meta. En esto se distingue la historia de la filosofía de las demás historias. Pero lo esencial de ésta consiste en poner de manifiesto las conexiones necesarias en el material histórico concreto; mostrar una dirección en la evolución de las doctrinas y las obras filosóficas, una convergencia hacia la filosofía crítica destinada a unificar por fin la razón,

---

[41] «La filosofía crítica sirve de principio a la inteligencia de su propio pasado; plenamente racional, no es histórica, y no lo ha sido jamás. ¿Hay que afirmar por ello que, en este dominio, todo lo real es racional y todo lo racional es real? Decidir sobre lo que ha debido producirse y, en consecuencia, de lo que puede producirse en una historia tal es reducir lo histórico a lo racional y constituir esta historia a priori por la sola razón. Pero este devenir no es, en Kant, el de la razón como Espíritu absoluto. Es una larga toma de conciencia de la racionalidad, al ritmo de los intentos a los que se lanzan los hombres, siempre ávidos de satisfacer la exigencia de razón propia de animales metafísicos, que es lo que son. Este desarrollo sigue las vías de la razón; las ilusiones de los metafísicos y las vías que ellos siguen son también necesarias. La filosofía crítica, geografía de la razón, descubre la necesidad de estos itinerarios». MUGLIONI, J. M.: «La philosophie critique come philosophie de l'histoire de la philosophie», en *Revue de Métaphysique et Morale*. 1980 (85), pp. 379-80.

dividida hasta ella por el combate incesante entre dogmatismo y escepticismo. Para Kant, pues, la historia de la filosofía es una disciplina integrada en la filosofía trascendental, puesto que, partiendo de la reflexión de la razón sobre sí misma, hace de su propia historia el despliegue de un sistema, la realización del sistema de la razón tal y como ésta se manifiesta en la historia. La aparición histórica de la filosofía crítica permite totalizar el proceso que, a partir de este momento, puede ser visto como el proceso necesario de la razón que logra, por fin, autoconcebirse plenamente. También aquí, por tanto, como en el primer Aristóteles y luego en Hegel, la idea de finalidad —aunque entendida en cada caso de un modo diferente— impone el género de la historia filosófica como explicación retrospectiva de un proceso teleológico y unitario de la filosofía.

3. HEGEL: LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO DETERMINACIÓN DIALÉCTICA DE LA UNIDAD DE LA IDEA

Con Hegel culmina el proceso que, desde Aristóteles, persigue la unidad de la filosofía con su propia historia, en los términos en que esta unión venía poco a poco prefigurándose. Al parecer fue Leibniz quien, con su principio de continuidad —que establece la unión indisoluble de pasado, presente y futuro—, impulsó decisivamente la idea de constituir la historia de la filosofía desde la noción ordenadora de progreso, tal como, según hemos visto, llevó a cabo Kant. Pero con Hegel, la conciliación entre la filosofía y su recorrido histórico se produce de manera tan completa que en ningún otro autor resulta tan indisociable la historia de la filosofía de la filosofía misma. El famoso principio que preside las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* —la sucesión de los siste-

mas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las definiciones de la Idea en la dirección lógica— formula una coincidencia lógico-sistemática tal con las secuencias históricas que deja sin efecto el concepto superficial y escéptico de la historia, según el cual, en la serie polémica y en la lucha mutua de los sistemas, no cabe ver otra cosa que el arsenal histórico de los errores humanos. Por eso, el concepto hegeliano de la historia de la filosofía se convierte en punto de referencia obligado de toda consideración filosófica de la historia de la filosofía, debiendo ser valorado en sentido propio: «Hegel representa un momento mayor de la historia de la historia de la filosofía. En la evidencia, abierta por él, se repiten los intentos anteriores, al mismo tiempo que se propone una lectura epocal a partir de la cual se definirá, a lo largo del siglo XIX, una notable historiografía que mantendrá con Hegel relaciones de complementariedad, de crítica, o de oposición»[42].

Analicemos, pues, esquemáticamente, el concepto hegeliano de la historia de la filosofía. La historia, en general, dice Hegel, se entiende comúnmente como narración de acontecimientos accidentales de los tiempos y los pueblos; accidentales, en parte, por su sucesión temporal, pero, en parte también, por su contenido. Su objeto, pues, sería lo efímero, lo que habiendo existido en una época, desaparece en otra. La filosofía, por el contrario, tiene como objeto la verdad, o sea, lo inmutable y eterno, lo que existe en sí y para sí. El problema, pues, no lo plantearía la historia externa de la filosofía, que la estudia en función de las circunstan-

---

[42] BRAUM, L.: *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*, ed. cit., p. 327; cfr. asimismo, HOFFMEISTER, E.: *Die Logik der Geschichte*, Köhln, Pahl-Rugenstein, 1981; LAUER, Q.: «Hegel as Historian of Philosophie», en CAPONIGRI, R. A. et alt., *Hegel and the History of Philosophy*, ed. cit.; PEPERZAK, A.: *System and history in philosophy*, Albany, State Univ. of New York Press, 1986; HOESLE, V.: *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart, Frommann, 1984.

cias y condiciones en que se produce y se desarrolla, sino su historia interna, cuyo contenido no aparece como una verdad eterna e inmutable. Porque si las ciencias, en general, progresan en virtud de una acumulación de aportaciones que van enriqueciendo un acervo específico, la historia de la filosofía «parece ofrecer —dice Hegel—, más bien, el espectáculo de cambios incesantemente renovados del todo, los cuales, por último, tampoco tienen ya la mera finalidad de un vínculo común»[43]. Ahora bien, la historia de la filosofía no puede constituirse como esta historia de los pensamientos accidentales, o sea, de las opiniones filosóficas tal y como se han dado y presentado en el tiempo; es decir, no puede ocuparse de las meras opiniones *(Meinung)* que, por su carácter accidental y particular, son lo puramente mío *(mein)*. La historia de la filosofía no puede ser la crónica de los errores y las disputas entre los diversos sistemas —«un reino no sólo de individuos muertos, fallecidos físicamente, sino también de sistemas refutados, espiritualmente liquidados, cada uno de los cuales ha matado y enterrado al que le precedía»[44]—, pues la filosofía «es la ciencia objetiva de la verdad, ciencia de su necesidad, conocimiento conceptual, y no una simple opinión».

Ante la historia de la filosofía caben, pues, dos actitudes. Una, la de atender, sobre todo, la diversidad y multiplicidad de los sistemas filosóficos, en detrimento de la unidad de la filosofía. Otra, la de subrayar la unidad del saber filosófico comprometiendo sus avatares históricos. La solución de Hegel pasa por identificar la filosofía con el sistema unitario en el que se recapitula la verdad de su historia. Su propio sistema se presenta, pues, como la síntesis de

---

[43] HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. cit., vol. I, p. 28.

[44] HEGEL, G. W. F.: *o.c.*, vol. I, p. 35.

los sistemas anteriores, apareciendo, además, como el resultado necesario de su evolución dialéctica. La verdad, siendo sólo una, tiene una historia, pero la historia de esta verdad no será sino la historia del despliegue racional del espíritu pensante y, a la vez, el sistema de la evolución de la Idea en el que se muestra el hilo racional, la necesidad con la que unos sistemas se suceden a otros. En palabras de Hegel: «La historia de la filosofía muestra, por una parte, que las filosofías que parecen diversas, son una misma filosofía en diversos grados de desarrollo, y, por otra, que los principios particulares, cada uno de los cuales sirve de fundamento a un sistema, no son más que ramas de un mismo y sólo todo. La filosofía que es última en el tiempo, es, a la vez, resultado de todas las precedentes, y debe contener los principios de todas; es, por tanto —siempre que se trate de una verdadera filosofía—, la más desarrollada, rica y concreta»[45].

Pero Hegel no entiende esta unidad de la filosofía de una manera abstracta, sino como unidad concreta, es decir, como unidad a la que le es esencial la multiplicidad y la diversidad. La historia de la filosofía será, pues, la historia de los sucesivos y necesarios tanteos, de las diversas mediaciones y rodeos que la evolución de la Idea sigue al exteriorizarse en el tiempo. Pero para conocer este proceso dialéctico y necesario como una unidad es preciso remontarse, de la sucesión concreta de las figuras *(Gestalten)* del pensamiento, hasta lo universal que las unifica, y que no es sino aquéllo a lo que esas mismas figuras se refieren como elemento totalizador. De modo que lo que da unidad al proceso dialéctico de las filosofías, y hace de su desarrollo algo racional y necesario, no es sino esa teleología del espíritu que no deja lugar alguno a la con-

---

[45] HEGEL, G. W. F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt, a.M., Suhrkamp, 1979, parágrafo 13, p. 58.

tingencia. La misma necesidad lógica que impera en el desarrollo de la Idea, está presente en su despliegue histórico[46].

La historia de la filosofía nos ofrece, entonces, «la sucesión de los nobles espíritus, la galería de los héroes de la razón pensante que nos deja, como herencia, el tesoro del conocimiento racional»[47]. Cualquier pensador individual representa un poder débil y finito frente al infinito campo objetivo que se ofrece al pensamiento filosófico. Pero esto cambia si tal pensador es capaz de incorporar su esfuerzo al trabajo mismo de la tradición que, a través de él, enlaza «lo que es efímero y perecedero a una cadena sagrada, junto a todo aquello que los tiempos pasados han logrado, nos han conservado y transmitido... De este modo, lo que el mundo espiritual produce en la esfera del espíritu va creciendo como un río poderoso, que se va incrementando cuanto más ha avanzado desde su nacimiento»[48]. Es decir, no es, en realidad, el espíritu subjetivo del pensador el que trabaja en la realización del sistema, sino el espíritu objetivo, siendo el sistema el que confiere unidad al proceso histórico de los sistemas filosóficos. La culminación de este proceso será la automanifestación de la verdad como Dios la ve, es decir, como Dios se ve a sí mismo, con lo que aparece clara la conexión que enlaza, en Hegel, la historia

---

[46] Sobre el sentido último de esta teleología del espíritu, Hegel dice: «La gran presunción de que todo suceder en el mundo sea racional —que es lo que proporciona a la historia de la filosofía un verdadero interés— no es otra cosa que la fe en la Providencia, sólo que de otra forma. Lo mejor en el mundo es lo que produce el pensamiento. Por tanto, es incorrecto creer que la razón está sólo en la naturaleza y no sólo en el mundo». HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. cit., vol. I, p. 54.

[47] HEGEL, G. W. F.: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Meiner, Leipzig, 1959, p. 21.

[48] HEGEL, G. W. F.: *o.c.*, p. 22.

de la filosofía con la doctrina expuesta en la *Ciencia de la Lógica*[49].

El proceso de la verdad es un proceso de enriquecimiento en determinaciones. Podría pensarse que lo primigenio, lo que todavía persiste en la totalidad originaria de su naturaleza, es lo concreto, y que lo posterior y más maduro es más abstracto. Pero a este respecto —dice Hegel—, hay que distinguir entre lo concreto natural y lo concreto del pensamiento. Las primeras filosofías son más pobres y abstractas que las posteriores, en las cuales la Idea se va determinando. De modo que la última forma que brota de este movimiento progresivo, como de una determinación progresiva, será también la más concreta. La verdad, que a lo largo de todo este proceso va poco a poco actualizándose, va siendo menos abstracta y superando una relación de alteridad consigo misma. Sólo al final del proceso la verdad recibe el nombre de Idea, cuando abarca el conjunto de su propio devenir, alcanza la total presencia para sí, y han sido reabsorbidas ya todas las formas de la alteridad en las que la verdad se encontraba tan sólo como proyecto. De ahí que Hegel diga: «La Idea, como algo concreto en sí y que se desarrolla, es un sistema orgánico, una totalidad que encierra una riqueza de fases y de momentos. Pues bien, la filosofía es, por sí misma, el conocimiento de esa evolución y, en cuanto pensamiento conceptual, esta misma evolución pensante; cuanto más lejos llegue esta evolución, más perfecta será la filosofía»[50].

Existe, pues, una diferencia entre la filosofía y el proceso de la Idea: la primera conoce al segundo, que es su objeto. Pero, al mismo tiempo, se afirma también su identidad en la figura del

---

[49] Cfr. LAUER, Q.: *Hegel as Historian of Philosophy*, ed. cit., p. 29.

[50] HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. cit., vol. I., p. 32.

concepto o pensar conceptual *(begreifendes Denken)*. Así, en Hegel, el despliegue del contenido de la filosofía constituye un doble proceso: el saber del objeto y el saber del saber del objeto. Esta doble dirección no es algo venido de fuera, es decir, no representa el desarrollo paralelo de dos conocimientos, sino un sólo concepto que progresa con un sólo y unitario carácter, según el cual lo concebido implica la concepción del concepto, desplazando así al objeto, pero desplazándose también, a su vez, a sí mismo en cuanto concepto, desarrollándose y autotrascendiéndose; la filosofía de la filosofía no está, en Hegel, junto a la filosofía como una disciplina particular, sino en el despliegue de la totalidad: «El hecho de que éste (el concepto) retorne sobre sí mismo y se cierre en círculo; el hecho de que en la altura del espíritu absoluto volvamos a llegar a las categorías primitivas de lo absoluto, con las que se iniciaba la Lógica, todo eso es ahora trasparente y parece de suyo comprensible: el camino recorrido lo ofrece con toda claridad»[51]. He ahí la conclusión de un sistema que adopta, como principio fundamental, la razón absoluta. Pues únicamente este principio está constituído de tal modo que vuelve a encontrar completa su esencia, o sea la del mundo, en la esencia del espíritu que filosofa. La tesis de este principio es metafísica. El sistema no la prueba, sino que, más bien, la demuestra en sus consecuencias a través de la larga serie de los grados objetivos. Si se quiere determinar en qué sentido son idénticos y qué diferencia al desarrollo de la Idea y al de la filosofía, habrá que recurrir a la *Fenomenología del Espíritu*, que concreta a qué nivel de desarrollo del espíritu corresponde la historia de la filosofía[52].

---

[51] HARTMANN, N.: *La filosofía del Idealismo alemán*, vol. II: *Hegel*, trad. cast. E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1960, p. 505.

[52] Cfr. CAPONIGRI, R. A.: *The Pilgrimage of Truth through Time: The Conception of the History of Philosophy in Hegel*, ed. cit., p. 9 ss.

En diversas partes de su obra, Hegel no deja de señalar la diferencia de su pensamiento respecto al de Kant y Fichte. Según Hegel, «la filosofía kantiana se encontraba en tal estado de necesidad que precisaba distinguir entre su espíritu y su letra, y que el Principio especulativo puro fuera entresacado del resto, o sea, de lo perteneciente a la reflexión razonadora o utilizable en su favor»[53]. Es decir, habría como dos elementos en la filosofía kantiana: por un lado, el espíritu de la filosofía que el sistema axfisia, y, por otro, el espíritu del sistema que mortifica la idea de la razón. Desde la perspectiva de esta misma oposición entre el espíritu especulativo de la filosofía trascendental y la letra de un sistema abstracto y estático, Hegel examina también la filosofía de Fichte, quien habría establecido en su pureza el concepto de la razón y la especulación, pero habría identificado luego razón y conciencia pura, erigiendo en principio a la razón comprendida bajo una figura finita *(die in einer endlichen Gestalt aufgefasste Vernunft)*[54]. Hegel se propone superar esta situación y para ello desarrolla en un sentido original el análisis fichteano de la doble serie de la reflexión de la conciencia común y la reflexión filosófica[55]. Según Fichte, la reflexión natural es la que se eleva hasta el hecho necesario del yo que se pone como determinado por el no-yo, y la reflexión filosófica es la que sigue con calma el movimiento de los acontecimientos sin imponerse leyes. Un eco de esta distinción es la oposición del *für es* (para la conciencia) y el *für uns* (para nosotros), que con tanta

[53] HEGEL, G. W. F.: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, trad. cast. J. A. Rodríguez Tous, Alianza, Madrid, 1989, p. 3; cfr. también *Enzyclopädie*, ed. cit., parágrafo 60; *Principios de la Filosofía del Derecho*, trad. cast., J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988, pp. 198-200.

[54] HEGEL, G. W. F.: *Diferencia...*, p. 5.

[55] Cfr. FICHTE, J. G.: «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer», en *Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke*, ed. I. H. Fichte, Berlín, 1845-46, vol. I, p. 222-223.

frecuencia aparece en la *Fenomenología del espíritu.* Con esta distinción, Fichte habría llevado a la conciencia el saber del saber, y habría hecho de él el objeto propio de la filosofía. En este sentido, habría llevado a cumplimiento la filosofía kantiana. Hegel, no obstante, discrepa del modo en que Fichte ha interpretado esa doble serie de la reflexión, pues supone una determinación de la filosofía como conciencia artificial *(künstliche Bewusstsein),* mientras, en su opinión, la deconstrucción de la ilusión se produce en virtud de un proceso interior a la conciencia finita misma, y no por una conciencia filosófica que reflexiona sobre aquélla. La distinción fichteana debe ser superada, en suma, en el saber absoluto como concepto del concepto. Tal es la génesis de la temática hegeliana del automovimiento de «lo concreto».

Queda por explicar ahora la forma o estructura de ese automovimiento, que Hegel concibe sobre la base de su idea de progreso. Puesto que Hegel concibe lo que es en sí como algo concreto, es decir, no establece más de lo que ya es originariamente, lo único que se añade es la nueva forma de su aparecer como algo distinto y determinado. Lo concreto es, pues, simple y, al mismo tiempo, a pesar de ello, distinto, lo mismo y lo otro, y esta contradicción, interna a lo concreto, es la que hace de estímulo a la evolución dando origen a las diferencias. La verdad es así automovimiento, proceso y, dentro de él, quietud; la diferencia, allí donde existe, tiende siempre a desaparecer, produciendo así la unidad total y concreta. No se trata, pues, de un desarrollo «hacia fuera», sino que, permaneciendo como base la Idea como algo omnicomprensivo, el autotrascendimiento de las filosofías no significará un cambio, o sea, un pasar de una cosa a otra, sino un adentramiento en sí o proceso de interiorización. El progreso del pensamiento, a medida que avanza, hace que vaya determinándose la Idea, antes general e indeterminada, de modo que el desarrollo de la idea y su

determinación son un mismo proceso de intensificación. Pero además, cuanto más intensivo es el espíritu también es más extensivo. La extensión no supone aquí dispersión, sino cohesión, tanto más plena cuanto más rica sea la extensión de lo coherente: «La mayor magnitud es aquí la fuerza del antagonismo y la separación; y la mayor fuerza supera a la mayor separación»[56].

Hegel piensa, pues, en un progreso en la historia de la filosofía como evolución de las filosofías a lo largo del tiempo hacia una meta final, comprendida como determinación total de la Idea y actualización de la verdad, identificada con la filosofía como *begreifendes Denken*. Este movimiento, por ser concreto, no puede pensarse como un esquema de progresión, en línea recta, que se remonta hacia el infinito abstracto, según la opinión kantiana, porque entonces todas las etapas anteriores quedan descartadas como falsas. Hay que pensarlo, más bien, como una serie de evoluciones que, de manera espiral, representan un volver sucesivo sobre sí mismas. Esto nos permite comprender los principios particulares de las filosofías del pasado como momentos de la trama única de la filosofía en desarrollo. No se trata aquí de que las filosofías posteriores hayan de reintegrar en sí las anteriores en sus fórmulas explícitas, sino los principios de sus sistemas: «Lo que impulsa hacia delante es siempre la dialéctica interna de las formas. Lo finito no es nunca verdadero, ni lo que debe ser; para que exista, necesita una determinabilidad. Pero la idea interior se encarga de destruir estas formas finitas; una filosofía que no presente una forma absoluta, idéntica a su contenido, tiene necesariamente que pasar, no puede permanecer, porque su forma no es la verdadera»[57].

---

[56] HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, ed. cit., vol. I, p. 32.
[57] HEGEL, G. W. F.: *o.c.*, vol. I, p. 40.

Hegel acuña el vocablo *Aufhebung* para indicar el modo de la vinculación. Según este término, las filosofías anteriores son superadas como sistemas por su unilateralidad, y asumidas a la vez como principios, quedando integradas como momentos. En la sucesión de las filosofías no hay arbitrariedad alguna, sino un orden determinado por la necesidad. Cada momento, que expresa la totalidad de la Idea de una forma unilateral, se cancela *(aufhebt),* a causa de esa unilateralidad, y, refutándose así como algo último, se une con la determinación opuesta que le faltaba, haciéndose así más profundo y más rico. A su vez, este movimiento no concluye en la nada, sino que las determinaciones superadas son también de naturaleza afirmativa. Es este esquema el que permite a Hegel afirmar que la sucesión de las filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la Idea. De hecho, el progreso no podría ser, para Hegel, más que uno, de manera que la Lógica y la Historia no pueden sino justificarse mutuamente. La historia de la filosofía es el proceso de constitución del sistema. De ahí la necesidad, previa a la exposición sistemática de la historia de la filosofía, de poseer ya el conocimiento de la filosofía. Con lo que se viene a decir también que sólo quien es filósofo puede ser historiador de la filosofía, pues la filosofía y su historia son idénticas en el límite del sistema. Por otra parte, la historia de la filosofía no sólo se rige por la ley misma que regula la historia universal, sino que ilumina esa ley en su curso histórico universal *desde dentro.* Pues en la pura historia del espíritu, éste se halla ante sí mismo. Aquí puede contemplar íntimamente la interior necesidad de su progreso, en una medida que no se da en los demás casos, a saber, como su propia y lógica necesidad.

Capítulo II

OBJECIONES A LAS TEORÍAS UNITARIAS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1. LA ANULACIÓN DEL TIEMPO HISTÓRICO

La crítica a la concepción hegeliana de la historia de la filosofía —y, por extensión, a las teorías unitarias que detienen la historia en un punto de culminación en el que se consuma su orden procesual— debe concentrarse, ante todo, en la afirmación que constituye su premisa fundamental, a saber: que la historia está impulsada por una necesidad lógica que la muestra como un orden racional. Esta premisa, en el caso de Hegel, no es sólo una hipótesis que ahonda en sus raíces hasta esa fe en la naturaleza y en la historia como pruebas de la bondad y la providencia divinas. Para Hegel, sólo quien ha hecho el recorrido entero de la filosofía del espíritu llega a comprender la idea que hace posible pensar la historia como unidad, es decir, las condiciones que hacen que la libertad

sea, a la vez, racional y real en el proceso de autorrealización del espíritu: «El único pensamiento que aporta (la filosofía) es el simple pensamiento de la razón, que la razón rige el mundo y que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un supuesto con respecto a la historia como tal. Pero en la filosofía no es un supuesto. En ella está demostrado, mediante el conocimiento especulativo, que la razón es la sustancia»[1].

Esta convicción *(Ueberzeugung)*, que para el historiador puro no es más que una hipótesis, un presupuesto o una idea a priori con la que se intentan regular y organizar los hechos, para el filósofo, según Hegel, ha de tener el carácter de una evidencia, la evidencia de la automanifestación *(Selbstdarstellung)* del sistema entero. Por consiguiente, constituye una verdad, la verdad de que la razón no es una simple abstracción, un mero deber-ser, un ideal impotente a la hora de convertirse en realidad, sino que posee la fuerza de configurar las condiciones de su propia autorrealización. Esta es, en último término, la convicción fundamental a partir de la que se desarrolla tanto la *Fenomenología del Espíritu* como la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, obras ambas orientadas a suturar toda escisión entre un formalismo de las ideas y un empirismo de los hechos.

Pero esta convicción se desvaneció muy pronto, y basta con recordar algunas de las razones que provocaron el rápido derrumbamiento del hegelianismo en su conjuto para darse cuenta de hasta qué punto este credo perdió enseguida su credibilidad. Naturalmente, la finalidad de este trabajo no da cabida a un excursus de

---

[1] HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Hoffmeister, Meiner, Hamburgo, 1955, p. 28.

la magnitud requerida para demostrar esto. Pero será suficiente recordar en qué sentido la contemporaneidad filosófica se siente ya ajena a esa afirmación central del hegelianismo según la cual el filósofo puede acceder, no sólo a un presente en el que se resume el pasado ya pasado y el futuro aún en germen, sino, en realidad, a un presente eterno como unidad del pasado conocido y de las manifestaciones de lo que se anuncia por venir. Hoy ya no se cree practicable ese paso, en virtud del cual el pasado queda retenido en el presente de cada época e igualado al eterno presente del espíritu. La contemporaneidad filosófica se caracteriza por una viva conciencia de la finitud del hombre, determinada por su condición esencialmente histórica y temporal. Y, en Hegel, es la noción misma de temporalidad la que queda sublimada por la filosofía, desde el momento en que el presente, identificado con lo efectivo, elimina su diferencia con el pasado y con el futuro. Puesto que la autocomprensión propia de la conciencia histórica nace precisamente del carácter irreductible de esta diferencia, nuestra mayor distancia respecto a Hegel se cifra en lo que respecta a ese recubrimiento mutuo del espíritu en sí, evolución y diferencia como ingredientes constitutivos de la explicitación del desarrollo *(Stufengang der Entwickung)* de la historia.

Porque, esa articulación del recorrido del espíritu hasta su culminación ¿acaso no se hace a costa de no dar cabida al tiempo histórico?[2] Esa articulación actúa bajo el signo de la determina-

[2] Sobre la discusión de este problema esencial en relación a la comprensión de la posición de Hegel, cfr. BRAUER, O. D.: *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeshcichte.* Frommann, Stuttgart, 1982, pp. 135-196; SANDKÜHLER, H. J.: «Über die Einheit der Philosophie», en *L'héritage de Kant.* Beauchesne, París, 1982, pp. 453-487; REIF, P.: *Entwickung und Fotschritt.* Campus, Frankfurt a.M., 1984; MORRA, G.: «Genesi e dissoluzione della categoria di progresso nella storiografia filosofica», en *Ethica,* 7 (1968), pp. 45-58.

ción *(Bestimmung)* de la Idea, que se identifica con una teleología última, lo que resulta comprensible en la medida en que la historia supone la totalidad del sistema. Desde la perspectiva central del sistema, resulta concluyente que el fin sea la autorrealización de la razón, incluso si para ello ha de hacer uso de una determinada astucia *(List der Vernunft)*. La historia de la filosofía será una lectura del pasado filosófico bajo una idea que sólo el sistema legitima enteramente.

De modo que esa superación *(Aufhebung)* que, en cuanto dialéctica de las determinaciones, constituye el vínculo integrador de las filosofías del pasado, a pesar de su apariencia de despliegue a través del tiempo significa, en realidad, la totalización regresiva de la pluralidad y, en consecuencia, la negación de la temporalidad histórica. Hegel habla del movimiento de la Idea como de un movimiento de peregrinaje en el tiempo, en cuanto condición necesaria para su concrección. Sin embargo, este peregrinaje no es el que origina la presencia de la Idea para sí, por lo que, en rigor, no pueden coincidir historicidad y temporalidad. La historicidad, en cuanto totalizadora, es esencialmente contratemporal, o sea, movimiento de la Idea hacia su unidad en y a través —pero contra— el movimiento de peregrinación-exteriorización en el tiempo. Es por ello por lo que la misión de la historia de la filosofía —y lo que hace de ella una actividad filosófica de pleno derecho—, no será la descripción de los avatares de esa peregrinación, sino la determinación del regreso o del retorno hacia la unidad de la Idea en y a través de la dialéctica de la pluralidad de las filosofías.

La historia de la filosofía no acontece, en definitiva, dirigida por el discurrir temporal, sino dirigida a la eternidad, o sea, hacia la presencia absoluta de la Idea a sí misma, en la síntesis concreta de todas sus determinaciones: «El resultado general de la historia

de la filosofía es éste: en primer lugar, que no ha existido en todo tiempo más que una filosofía, cuyas diferencias coexistentes representan otros tantos aspectos necesarios de un sólo principio. En segundo lugar, que la secuencia de los sistemas filosóficos no es una sucesión fortuita, sino la sucesión necesaria de la evolución de esta ciencia. En tercer lugar, que la filosofía final de una época es el resultado de esta evolución y la verdad en la forma más alta que sobre sí misma alcanza la conciencia de sí del espíritu»[3].

Así pues, el proceso de realización del desarrollo en la historia se deja caracterizar filosóficamente sólo en cuanto desarrollo *(Entwicklung),* proceso que se sublima en la idea de un retorno a sí *(Rückehr in sich)* del espíritu y de su concepto por el que la efectividad se identifica con la presencia: «La filosofía tiene que ver con lo presente, efectivo *(dem Gegenwärtigen, Wirklichen)*»[4]. Es esta ecuación de la efectividad y la presencia la que lleva a cabo la anulación de aquél otro concepto superficial de la historia de la filosofía que pretendía hacerse valer como narración de las filosofías en el acontecer temporal.

Y desechada esta ecuación entre desarrollo y presente, automáticamente las demás se deshacen en cadena. El proyecto mismo de una historia filosófica como determinación del proceso del espíritu en la historia resulta ya altamente problemático. Ha dejado de servir la fórmula sobre la que la historia puede ser pensada como totalidad efectivamente realizada, y no se puede asegurar que la idea de libertad sea el punto focal de esa efectuación. Tampoco sabemos si las realizaciones históricas forman una progre-

---

[3] HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía,* ed. cit., vol. III, p. 517-518.

[4] HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* ed. cit., p. 183.

sión escalonada *(Stufenfolge)*, o un despliegue ramificado en el que la diferencia sigue prevaleciendo sobre la identidad. Tal vez, entre todas las filosofías no existe más que un aire de familia, ese *family resemblance* con el que Wittgenstein intentaba acreditar los conceptos filosóficos más desacreditados. En conclusión, es el proyecto mismo de totalización el que señala la ruptura entre la historia filosófica, de estilo hegeliano, y cualquier modelo de comprensión de la conciencia histórica como conciencia temporal. Si es necesario ir más allá de Hegel, es porque lo que Gadamer llamaba la «mediación total» no puede acreditarse a sí misma como absoluta. No hay más alternativa que la de la mediación abierta, es decir, la del entrecruzamiento de las dimensiones de la temporalidad –la recepción del pasado, la vivencia del presente y las expectativas del futuro–, al margen de una hipótesis de superación *(Aufhebung)* en virtud de la cual una totalidad resulta capaz de identificar la razón en la historia y su efectividad. Para lo cual, no debe desatenderse la gran importancia de la misma concepción hegeliana de la estructura de la historia como progreso racional.

En efecto, Hegel evoluciona, en relación a esta idea, desde un concepto de progreso como impulso hacia la perfección *(Trieb der Perfektibilität)* –entendiendo la idea de desarrollo de acuerdo con el universo ideológico de la Ilustración–, hasta una interpretación de este concepto desde una perspectiva enteramente nueva. El progreso ya no es un impulso en contra o a espaldas de la tradición, como ocurría en la Ilustración, sino un impulso que asume la tradición y la transforma. Merece la pena, para una mejor comprensión de la propuesta que se hará más adelante como concepto positivo de historia de la filosofía, detenerse ahora a examinar brevemente los términos de esta interpretación de la razón en la historia, que no se limita a aplicar, más o menos mejorada, una idea ilustrada. El tono mismo con el que Hegel critica la negligencia

conceptual y la trivialidad del optimismo ilustrado es ya muy significativo. Y esa versión trágica, que Hegel proporciona, del desarrollo y del esfuerzo que es necesario para que lo trágico y lo lógico se acoplen, no deja lugar a dudas sobre su voluntad de originalidad en el tratamiento de la articulación de la historia.

Hegel ilustra esta interpretación a partir del conflicto u oposición entre espíritu y naturaleza: «El desarrollo no es una simple eclosión *(Hervorgehen)* sin pena y sin lucha, como el de la vida orgánica, sino el duro trabajo a contrapelo contra sí mismo»[5]. Ya en el Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu,* exponía Hegel este gran pensamiento del trabajo de lo negativo, al que ahora se acopla el tiempo histórico. Y ahora lo confirma en estos términos «Es conforme al concepto del espíritu que el desarrollo de la historia se produzca en el tiempo. El tiempo contiene la determinación de lo negativo»[6]. Si en el ámbito de la naturaleza resulta muy discutible hablar de progreso en sentido propio, en el dominio del espíritu no es tan problemático afirmar que cada cambio representa un progreso. En la transformación de una figura espiritual en otra tiene lugar una transfiguración *(Verklärung)* de la primera. De modo que las configuraciones espirituales tienen una perennidad análoga a la permanencia de las especies biológicas, pero integra además el trabajo de lo negativo en virtud del carácter acumulativo del cambio histórico. Las etapas de la historia suponen una estructura temporal en la que los hombres y los pueblos pasan, pero sus obras permanecen *(fortbestehen).* Para Hegel, la continuación de estas configuraciones espirituales desemboca en la eternidad, pues la perennidad alcanzada por cada una de ellas queda

---

5 HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* ed. cit., p. 152.

6 HEGEL, G. W. F.: *o.c.,* p. 153.

sión escalonada *(Stufenfolge)*, o un despliegue ramificado en el que la diferencia sigue prevaleciendo sobre la identidad. Tal vez, entre todas las filosofías no existe más que un aire de familia, ese *family resemblance* con el que Wittgenstein intentaba acreditar los conceptos filosóficos más desacreditados. En conclusión, es el proyecto mismo de totalización el que señala la ruptura entre la historia filosófica, de estilo hegeliano, y cualquier modelo de comprensión de la conciencia histórica como conciencia temporal. Si es necesario ir más allá de Hegel, es porque lo que Gadamer llamaba la «mediación total» no puede acreditarse a si misma como absoluta. No hay más alternativa que la de la mediación abierta, es decir, la del entrecruzamiento de las dimensiones de la temporalidad –la recepción del pasado, la vivencia del presente y las expectativas del futuro–, al margen de una hipótesis de superación *(Aufhebung)* en virtud de la cual una totalidad resulta capaz de identificar la razón en la historia y su efectividad. Para lo cual, no debe desatenderse la gran importancia de la misma concepción hegeliana de la estructura de la historia como progreso racional.

En efecto, Hegel evoluciona, en relación a esta idea, desde un concepto de progreso como impulso hacia la perfección *(Trieb der Perfektibilität)* –entendiendo la idea de desarrollo de acuerdo con el universo ideológico de la Ilustración–, hasta una interpretación de este concepto desde una perspectiva enteramente nueva. El progreso ya no es un impulso en contra o a espaldas de la tradición, como ocurría en la Ilustración, sino un impulso que asume la tradición y la transforma. Merece la pena, para una mejor comprensión de la propuesta que se hará más adelante como concepto positivo de historia de la filosofía, detenerse ahora a examinar brevemente los términos de esta interpretación de la razón en la historia, que no se limita a aplicar, más o menos mejorada, una idea ilustrada. El tono mismo con el que Hegel critica la negligencia

conceptual y la trivialidad del optimismo ilustrado es ya muy significativo. Y esa versión trágica, que Hegel proporciona, del desarrollo y del esfuerzo que es necesario para que lo trágico y lo lógico se acoplen, no deja lugar a dudas sobre su voluntad de originalidad en el tratamiento de la articulación de la historia.

Hegel ilustra esta interpretación a partir del conflicto u oposición entre espíritu y naturaleza: «El desarrollo no es una simple eclosión *(Hervorgehen)* sin pena y sin lucha, como el de la vida orgánica, sino el duro trabajo a contrapelo contra sí mismo»[5]. Ya en el Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu,* exponía Hegel este gran pensamiento del trabajo de lo negativo, al que ahora se acopla el tiempo histórico. Y ahora lo confirma en estos términos «Es conforme al concepto del espíritu que el desarrollo de la historia se produzca en el tiempo. El tiempo contiene la determinación de lo negativo»[6]. Si en el ámbito de la naturaleza resulta muy discutible hablar de progreso en sentido propio, en el dominio del espíritu no es tan problemático afirmar que cada cambio representa un progreso. En la transformación de una figura espiritual en otra tiene lugar una transfiguración *(Verklärung)* de la primera. De modo que las configuraciones espirituales tienen una perennidad análoga a la permanencia de las especies biológicas, pero integra además el trabajo de lo negativo en virtud del carácter acumulativo del cambio histórico. Las etapas de la historia suponen una estructura temporal en la que los hombres y los pueblos pasan, pero sus obras permanecen *(fortbestehen).* Para Hegel, la continuación de estas configuraciones espirituales desemboca en la eternidad, pues la perennidad alcanzada por cada una de ellas queda

---

[5] HEGEL, G. W. F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* ed. cit., p. 152.

[6] HEGEL, G. W. F.: *o.c.,* p. 153.

recogida en una perennidad superior que es la profundidad presente del espíritu. Por eso, es absolutamente relevante el carácter cualitativo que, para Hegel, tiene esta perennidad en oposición al carácter cuantitativo del tiempo cronológico[7]. La progresión histórica no es, para Hegel, una sucesión cronológica, sino un desarrollo que, al mismo tiempo, es un movimiento de recogimiento, de retorno del espíritu sobre sí mismo. La identidad entre progreso y retorno es el eterno presente. Por eso, el proceso parece infinito sólo en la interpretación cuantitativa de la sucesión histórica, en la que el progreso nunca alcanza una meta última y final. En la interpretación cualitativa, en cambio, la recapitulación del espíritu en sí mismo no se disipa en un progreso sin fin: «Lo que el espíritu es ahora lo era desde siempre... El espíritu lleva en él todos los grados de la evolución pasada, y la vida del espíritu en la historia consiste en un ciclo de grados que, por una parte, existen actualmente, y, por otra, han existido bajo una forma pasada... Los momentos que el espíritu parece haber dejado tras él, los posee siempre en su actual profundidad. Así como ha pasado por sus momentos en la historia, así debe recorrerlos en el presente en su propio concepto»[8].

La diferencia entre un pasado, como lo que ya no es, y un futuro abierto, aparece, desde esta perspectiva, como algo irrelevante. Sólo cabría hablar de una diferencia entre un pasado muerto y un pasado vivo, siendo en éste donde se revela lo esencial. Si el objetivo del historiador es el estudio del pasado con el fin de hacerlo actualmente presente, la meta del filósofo no es ni el pasado ni el futuro, sino un presente en el que lo que es tiene una existencia eterna. Si la realización de la libertad por ella misma

[7] HEGEL, G. W. F.: *o.c.*, p. 155.
[8] HEGEL, G. W. F.: *o.c.*, p. 183.

necesitara el recuerdo de ese pasado que estudia el historiador, en la perspectiva de Hegel esto tan sólo podría servir para delatar allí los signos del *es* filosófico eternamente presente. Sólo en virtud de esta condición, el historiador no filósofo realiza su trabajo de restablecer las huellas de una retrodicción.

En conclusión, si la filosofía de Hegel denuncia justificadamente la abstracción de una noción de pasado en cuanto pasado, lo cierto es que disuelve, más que resuelve, el problema de la relación del pasado histórico con el presente. Pues Hegel sólo reconoce el derecho de lo diferente mientras no contradiga ni disminuya la victoria final de lo idéntico. Queda, eso sí, la insistencia hegeliana en que, lo que somos, no ha surgido de cero, sino que es el fruto del trabajo de las generaciones que nos han precedido. Cada generación recibe por la tradición, como herencia de la anterior, un contenido que ella reelabora y modifica. Primero debemos apropiarnos ese legado del pasado, y luego, una vez retraducido a nuestra actualidad, lo transmitimos. Nuestra filosofía será siempre resultado de una relación con las filosofías del pasado, de modo que la historia de la filosofía deberá exponer el devenir de la filosofía actual en relación al pasado, que es como ofrecernos también, en cierto modo, los hechos del pensamiento libre.

2. LA NIVELACIÓN LÓGICA DE LA PLURALIDAD

Para las teorías unitarias de la historia de la filosofía, puesto que la filosofía es el lugar de la verdad, la historia de la filosofía ha de ser verdadera en un doble sentido: porque su objeto es el despliegue histórico de la verdad, y porque, en la medida en que la historia de la filosofía es ella misma filosofía, es obra de la verdad. Hegel es quien extrae las consecuencias últimas de este plantea-

miento, al concebir la historia de la filosofía como lugar de la autoconciencia de la razón o saber del proceso a través del cual el espíritu se convierte en ser para sí y alcanza la libertad. Los múltiples sistemas se integran en una unidad superior mediante la rememoración *(Erinnerung)*, que no sólo es la memoria del pasado, sino también interiorización, integración en una unidad superior. Como memoria del pasado reproduce la marcha empírica de la razón, pero, como integración de la pluralidad de las filosofías en una unidad superior, la memoria se convierte en lógica, y la historia en un proceso necesario: la filosofía y la historia de la filosofía coinciden, pues la filosofía conoce la verdad en su evolución, y la historia de la filosofía conoce la evolución de la verdad. La filosofía no sólo tiene necesariamente una historia, sino también una historia necesaria.

Por lo tanto, la historia de la filosofía sería el ámbito en el que se darían unidas necesidad y libertad. Según Hegel, el espíritu que se toma a sí mismo por objeto, es un ser para sí, un ser libre, pero, en la medida en que pone en marcha su pensamiento, es un ser que obra necesariamente. He aquí el concepto que, frente a los insuficientes intentos anteriores de hacer de la historia de la filosofía una disciplina histórico-filosófica, permite plantear el problema de la historicidad del saber filosófico de tal manera que pueda constituirse en sistema: el conjunto de las filosofías no formaría, en el límite, más que una filosofía, de la cual, las filosofías históricas son momentos. Por eso, en cierto modo, parte del trabajo de todo historiador de la filosofía estaría polarizado por éste modelo hegeliano. Pues, en la medida en que se intenta comprender en el ámbito de la historia de la filosofía, deben establecerse secuencias. Podrán ser cortas o largas, pero operará en ella, en cierto modo, un tipo de inteligibilidad hegeliano, en cuanto que cualquier filosofía resultará comprensible en la medida del lugar en el que se la sitúe en un cierto desarrollo.

Desde luego, la solución hegeliana es muy seductora, pues permite reconciliar historia y razón, es decir, permite, a la vez, dar un sentido a la historia y un movimiento a la razón. Basta con asignar el rango de ley a ese progreso interior, y considerar la fortuna de la reflexión filosófica como pedagogía del espíritu o como astucia de la razón. La misma expresión de «historia de la filosofía» tendría un sentido profundo, pues señalaría el movimiento que atraviesa todas las filosofías, constituyendo la unidad oculta de su intención. Y, por si fuese poco, deja perfectamente a salvo la autonomía de la serie filosófica en el marco del fluir de las ideas y de los acontecimientos: ligando cada fase de la historia de la filosofía a la precedente, la filosofía de la historia desliga el conjunto de la serie filosófica de las otras series (historia económica, historia política, historia de las religiones, etc.).

Y, sin embargo, este modo de comprender la historia de la filosofía entraña dificultades que obligan a un discernimiento crítico de lo que de él puede asumirse como algo a mantener y a desarrollar, frente a lo que debe ser definitivamente abandonado. Veamos algunas de las objeciones que suscita. Ante todo, si se piensa que la filosofía no sólo tiene necesariamente historia, sino también una historia necesaria, entonces no puede haber más que una historia de la filosofía posible, puesto que la filosofía —en singular— no ha podido tener otra historia que la que, de hecho, ha tenido. Esta es una de las consecuencias de la generalización de la razón al desarrollo histórico, la cual impide considerar debidamente el hecho empírico de que la razón está siempre en sujetos concretos que pueden ejercerla o no, orientarla o no al ámbito filosófico. De modo que, aun afirmando que la razón se rige por leyes lógicas en lo que respecta a su determinación, mientras en lo que respecta a su ejercicio está condicionada por multitud de circunstancias que obstaculizan o impulsan su actividad, para Hegel

ambas cosas son una sola. Es decir, aun reconociendo la diferencia entre leyes lógicas de la determinación de la razón, y condiciones reales de su ejecución, Hegel, de hecho, las identifica, lo que hace necesaria la historia de la filosofía, no sólo formalmente, como conjunto sistemático de conocimientos necesarios, sino también materialmente, en la medida en que los sistemas que estudia se derivan unos de otros necesariamente.

Por otra parte, un concepto de historia de la filosofía, basado en la idea de un progreso necesario dirigido a una meta de culminación, se encuentra obligatoriamente abocado a forzar la exposición histórica como sistema. Como se sabe, Hegel reconoce que el desarrollo sistemático de la Idea atraviesa zonas de oscuridad, por la inclusión de aspectos empíricos en su despliegue. De ahí que Adorno haya podido descubrir intromisiones de aspectos empíricos en el desarrollo lógico de la filosofía hegeliana, haciéndolo constar en más de una ocasión: «Lo que de claridad le falta a la filosofía hegeliana sería consecuencia de la dimensión histórica que se adentra en ella: en la exposición se oculta la huella de un elemento empírico, inconmensurable con el concepto»[9].

El apriorismo de las teorías unitarias de la historia de la filosofía conduce, pues, a la reducción de la complejidad de los datos empíricos por la presión de un rígido esquematismo, y, por tanto, a su deformación. Rodolfo Mondolfo hace ver, en relación a Hegel, cómo, puesto que la dialéctica de la Idea expuesta en la *Lógica* tiene como primer momento la idea del ser puramente indeterminado, entonces resulta obligado que la historia de la filosofía comience con el pensamiento del ser: «En la dialéctica de la Idea,

---

[9] ADORNO, TH. W.: *Tres estudios sobre Hegel*, trad. cast. V. Sánchez de Zavala, Taurus, Madrid, 1963, p. 162.

que Hegel presenta en la *Lógica*, el primer momento está constituido por la idea del ser puro que no tiene ninguna determinación, y puede considerarse casi idéntico a la nada. Ahora bien, de esta tesis constituida por el ser, sale, como tercer momento, la síntesis o negación de la negación, constituida por el devenir. De manera que, si esto pasa en la dialéctica de la lógica, debería pasar igualmente en la dialéctica de la historia, es decir, en la sucesión de los sistemas que se presentan en la historia de la filosofía. La historia de la filosofía, por lo tanto, debería empezar por el sistema que afirma la idea del ser. Y, efectivamente, Hegel encuentra en la historia de la filosofía el sistema que afirma la idea del ser, el de Parménides»[10]. Sin embargo, si toda concepción de la historia de la filosofía debe desarrollarse en el marco de una concepción filosófica, ello no debe implicar que se haya de interpretar la historia de la filosofía como el trasunto histórico del despliegue conceptual del propio sistema.

Por último, si cada sistema filosófico representa un momento necesario en el despliegue histórico, o en el desarrollo dialéctico que conduce a una filosofía que sintetiza las precedentes, de cada momento de la evolución dialéctica sólo puede hacerse valer un sistema. Lo cual significa que, en un momento histórico dado, sólo existe un sistema verdadero, debiéndose excluir toda posibilidad de que coexistan plurales corrientes filosóficas simultáneas.

En definitiva, se sacrifica la originalidad de cada filosofía, su intención irreductible, su visión única del mundo y de lo real. Es preciso que cada filosofía entre en la necesidad de continuar a las que le han precedido, y preparar a las que le sucederán. Es preciso que, de centro autónomo de reflexión, cada filósofo se convierta

[10] MONDOLFO, R.: *Problemas y métodos de investigación en la Historia de la Filosofía*. Eudeba, Buenos Aires, 1963, pp. 49-50.

en momento relativo de una dialéctica o lugar de paso de un desarrollo. Así, la filosofía desde la que se hace la historia de la filosofía, ejerce sobre los filósofos del pasado una especie de imperialismo que es lo contrario del ideal característico del puro historiador, el cual acepta, como principio de actuación, conducir su investigación como ejercicio de comunicación. Los filósofos que hacen historia de la filosofía como filósofos de la historia, no sólo no respetan las intenciones distintas y singulares de los demás filósofos, sino que obligan a la historia a terminarse con ellos.

Frente a los conceptos unitarios de la historia de la filosofía, no se tratará, pues, de situarse del lado opuesto para reivindicar la singularidad absoluta de cada filosofía, la inconmensurabilidad de sus planteamientos y la discontinuidad radical de sus temas o de su lenguaje. Tampoco sería válido un concepto de historia de la filosofía que, sobre estas premisas, tratase de desarrollarse considerando como verdadera a cada filosofía en la medida en que se ajusta bien en ella la correspondencia necesaria entre sus preguntas y sus respuestas: «La adecuación del pensamiento a lo real, por la que se define clásicamente la verdad, toma aqui la forma de la adecuación de las respuestas a las preguntas, de las soluciones a los problemas; y el gran filósofo es aquél que, de un lado, ha renovado la problemática, y, de otro, ha dado la solución más coherente y más general a la problemática planteada. Pero si se pasa de la verdad-adecuación a la verdad-descubrimiento, la verdad de una gran filosofía es algo más que el acuerdo interno de sus respuestas y sus preguntas: es el descubrimiento del sentido de su situación, tal y como se le aparecía problemáticamente bajo la forma de pregunta» [11].

---

[11] RICOEUR, P.: «L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai», en *Histoire et verité*, ed. cit., p. 52.

Según esta manera de pensar, estamos ante una serie de totalidades singulares. Hay filosofías, pero, ¿hay una historia de la filosofía? De una filosofía a otra hay que dar un salto en el vacío, mientras que, en realidad, la historia ha de tener, en cuanto tal, una continuidad. De hecho, hay una historia de la filosofía porque las filosofías anteriores forman parte de la memoria y de la situación del nuevo filósofo, que incorpora, de algún modo, la historia pasada. En este aspecto, Hegel tiene razón. Ningún filósofo parte de cero, sino de la tradición asumida, la cual prolonga. Esto no tiene por qué implicar, sin embargo, la integración final de todas las filosofías en una totalidad sistemática como precepto ineludible de un concepto apropiado de la historia de la filosofía. El pasado pervive en el presente, pues el presente es el pasado vivo. Este es el eje de la continuidad histórica. Si bien, el criterio de Hegel argumenta entonces que, frente al pasado filosófico, hay que delimitar la esfera posible de comunicación: a la condición de pasado hay que añadir la de alteridad o diferencia que afecta a nuestra capacidad de comprensión. Nuestra competencia comunicativa encuentra aquí un desafío y un obstáculo, que no puede empezar a superar sin antes pasar por el reconocimiento de esa irreductible alteridad. Sólo en este sentido opone, a la universalidad de la ley, la singularidad irreductible, y a la necesidad lógica, la contingencia práctica.

Capítulo III

FORMAS DE HISTORIA HISTORIOGRÁFICA DE LA FILOSOFÍA

1. DILTHEY: LA FORMA IMPOSIBLE DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO ARTICULACIÓN EMPÍRICA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO

Después de que, con Hegel, la historia de la filosofía quedase en la relación que acabamos de exponer con el sistema, tras la pérdida de vigencia del hegelianismo la historia de la filosofía tendió a imponerse como especialidad histórica. Esta actitud fue, en Francia, característica de historiadores como Renouvier, Boutroux, Delbos y Brunschwicg, mientras en Alemania, con variantes significativas, fue obra de la *Lebensphilosophie* de Dilthey, y de autores como Windelband, Rickert y Jaspers. En general, la historiografía de lengua francesa ha venido caracterizándose por una desconfianza no disimulada respecto a la filosofía, intencionada-

mente identificada con la filosofía hegeliana de la historia, o con especulaciones del tipo de las de O. Spengler o A.J.Toynbee[1]. Sus preocupaciones se orientan a la tarea práctica del historiador, la metodología de su oficio como quehacer historiador. En Alemania, en cambio, cuando la sistemática de la hegeliana historia de la filosofía pierde su crédito, se mantiene vigente la cuestión de si es o no posible la unión entre filosofía e historia de la filosofía. En general, la situación de la filosofía de la historia, tras la caída de los sistemas idealistas, se caracteriza por un profundo escepticismo que, en la mayoría de las veces, se articula bajo la forma de objeciones y duras críticas al gran proyecto sistemático de Hegel, pero que, de hecho, viene producido por la dificultad, casi insalvable, de volver a acceder a un nuevo tipo de consideración teórica plausible de la historia.

Dilthey reconoce que sería ingenuo dejar librada a sí misma a la conciencia histórica como sujeto de las ciencias del espíritu sin una fundamentación gnoseológica, del mismo modo que lo fue, a la inversa, referir la solución a una conciencia ahistórica que, como tal, nunca ha existido ni existirá, sino como cosificación de una abstracción metódica[2]. Sin embargo, una vez alcanzado este punto, no es posible comprender cómo la sistematización de las experiencias históricas en la unidad de una historia puede ser posible de una manera universalmente válida, es decir, que sea obligatoria teórica y prácticamente, de tal modo que el relativismo no haga su temida aparición, teniendo en cuenta que todos los elementos constitutivos e instrumentales de una sistematización de

---

[1] Cfr. Febvre, L.: «Dos filosofías oportunistas de la historia: Spengler y Toynbee», en *Combates por la historia*. Ariel, Barcelona, 1975, pp. 183-217.

[2] Cfr. Bollnow, O.: *Dilthey. Einführung in seine Philosophie*. Kohlhammer, Stuttgart, 1955, p. 54.

este tipo pertenecen a la misma historia que ha de ser sistematizada a través de aquéllos.

No se acierta a ver cómo, sin recurrir a teorías filosóficas materiales de base, se pueden formular conexiones entre los fenómenos históricos distantes y dispares entre sí, y sostenerlas con argumentos científicos, planteando al mismo tiempo la pregunta acerca del todo en relación al contexto del conjunto de las conexiones que el historiador establece, teniendo en cuenta que el material histórico, como tal, no ofrece base empírica alguna a este contexto: «Cuando una teoría filosófica de base, de tipo hegeliano, pierde su credibilidad, necesariamente se plantea de nuevo, desde el punto de vista histórico-filosófico, aquélla situación de escepticismo general a la que Kant pudo responder únicamente con un procedimiento de sistematización hipotético-reflexivo. Pero, en este caso, también impera el escepticismo frente a una sistematización filosófica de este tipo. De la situación escéptica de la filosofia de la historia después de Hegel, condicionada por lo puramente casual-histórico-filosófico, habria de surgir un escepticismo teórico-general cuando se dieran las razones de por qué, a partir de Hegel, no podía aparecer ninguna sistematización filosófica adecuada como teoría de base para la sistematización histórica. Además de las filosóficas, se trata aquí de razones, sobre todo, de tipo histórico-científico, resultado del surgimiento del historicismo»[3].

Desechada, pues, la vía dogmática, si no se quiere ir a parar al relativismo escéptico no queda más alternativa que la de comprometerse en la empresa de una fundamentación de la validez científica de la sistematización histórica que, en lugar de determinarse

---

[3] SCHNÄDELBACH, H.: *La filosofía de la historia después de Hegel*, trad. cast. E. Garzón Valdés, Alfa, Barcelona, 1980, p. 20.

por una teoría filosófica de base, venga apoyada por actitudes apropiadas frente al material histórico mismo. Lo que hoy se llama *historicismo*, en un sentido peyorativo, expresa así, en primer lugar, un hecho cultural, a saber, el desplazamiento del interés por el cambio frente al sistema, por la diacronía frente a la sincronía. Pero, en segundo lugar, también la decisión —condicionada, a su vez, por otro hecho cultural mayor— de buscar la solución al problema de la inteligibilidad del mundo histórico, no ya del lado de la ontología, sino sobre la base de una reforma de la epistemología. Estos hechos culturales condicionantes, especialmente activos en la obra de Dilthey, son, como se sabe, por una parte, el gran éxito de la cultura alemana del siglo XIX que fue la apoteosis de la historia (Ranke, Burkhardt, Droysen, etc.), y, por otra, el auge del positivismo que impone, como modelo de toda inteligibilidad, el tipo de explicación empírica dominante en el campo de las ciencias naturales.

La época de Dilthey es, por tanto, a la vez la época del auge de la historia, la del rechazo del hegelianismo y la de la apología del conocimiento experimental, de modo que no es de extrañar el propósito diltheyano de proporcionar al conocimiento histórico un carácter de cientificidad comparable al que las ciencias de la naturaleza habían conquistado. Porque es en competencia con el positivismo como Dilthey proyectará dotar a las ciencias del espíritu de una metodología y una epistemología tan respetables y eficaces como las de las ciencias de la naturaleza. Por eso la consecuencia de este trasfondo condicionante será la oposición, que atraviesa toda la obra de Dilthey, entre explicación de la naturaleza y comprensión del espíritu, y que, finalmente, desde el afán por separarla de la explicación naturalista, acabará arrojando la comprensión al conflictivo ámbito de la intuición psicológica.

Esta situación determina, como no podía ser menos, el trata-

miento que da Dilthey al problema de la historia de la filosofía. El punto de partida vuelve a ser, para él, la misma antinomia que lo fue para Hegel, a saber, la que se produce entre la pretensión de verdad universal, propia de la filosofía, y la conciencia histórica, que muestra la relatividad de toda construcción humana. A pesar de la multiplicidad de las filosofías, deben poderse encontrar en ellas intenciones comunes, pues la filosofía parece implicar una aspiración a la unidad integral de nuestro conocimiento, de nuestro querer y de nuestra sensibilidad; es esfuerzo por fundar, sobre un conocimiento objetivamente válido, la ley de nuestra acción y la jerarquía de nuestros valores; busca determinar, en virtud de la universalidad de la verdad, el fin de la vida humana y el sentido último de toda manifestación histórica: «La historia de la filosofía nos hace patentes las actitudes de la conciencia ante la realidad, las relaciones reales entre estas actitudes y el desarrollo que así surge. De esta suerte nos ofrece la posibilidad de conocer el lugar histórico de cada una de las manifestaciones de la literatura, de la teología, de la ciencia. La base justa no puede ser establecida más que como método filosófico»[4].

Pero si Hegel resuelve esta aporía, identificando la historia de la filosofía con su propio sistema, Dilthey, obligado por la conciencia histórica, se verá abocado a un círculo en el que, más que reconocer la condición misma de posibilidad del conocimiento histórico, verá un límite irrebasable para la cientificidad de la historia. En efecto, según Dilthey, el carácter de verdad de los sistemas debe determinarse mediante la identificación empírica de aspectos comunes o conexiones entre ellos. Pero, para esto, es necesario conocer ya de antemano esa verdad que vamos a tratar de

---

[4] DILTHEY, W.: «La conciencia histórica y la concepción del mundo», en *Obras de Wilhelm Dilthey*, trad. cast. E. Imaz, FCE, México, 1945, vol. VIII, p. 15.

descubrir. Sólo la observación de Gadamer, según la cual «el llamado sujeto del conocimiento es de la misma naturaleza ontológica que el objeto, de tal manera que objeto y sujeto pertenecen al mismo movimiento histórico»[5], parece capaz de explicar la accesibilidad básica del mundo humano histórico al conocimiento. Pues sólo si se admite la pertenencia básica del sujeto del conocimiento de la historia a su ámbito de objetos, el conocimiento histórico puede aparecer como autocomprensión, quedando el problema de la sistematización del conocimiento histórico vinculado al de la relación comunicativa de los hombres entre sí, que no sólo es un problema teórico sino, también, práctico.

Lo que impide a Dilthey entender esto así no es otra cosa que el ideal científico propio de la Ilustración, de reminiscencias cartesiano-racionalistas, que se introduce en su planteamiento por la competencia del positivismo, y que no entiende el saber y la reflexión desde la pertenencia del sujeto a la historia misma, sino como un movimiento que enfrenta y separa al sujeto de su objeto[6]. Dilthey entiende la certeza propia de las ciencias del espíritu como la perfección de la certeza vital de la vivencia psicológica, para lo que hay que poner en duda prejuicios, dogmatismos, etc., hasta llegar a resultados seguros. En Dilthey, la Ilustración se realiza como ilustración histórica: «El cartesianismo epistemológico, al que Dilthey no logra escapar, acaba por anular en él la peculiaridad autoimplicante del conocimiento histórico»[7].

---

[5] GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, trad. cast. A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 395.

[6] Cfr. RIEDEL, M.: *Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften*, en BUBNER, R. (ed): *Hermeneutik und Dialektic*, Mohr, Tübingen, 1970, vol. I, p. 244.

[7] GADAMER, H. G.: *o.c.*, p. 297.

De modo que debe ser el mismo estudio empírico de los sistemas filosóficos el que proporcione las conexiones que puedan hacer de su sucesión una historia científica: «Todo intento de construcción tiene que reconocer antes que la historia de la filosofía es un todo que se compone de puras singularidades. La personalidad del pensador y su sistema son algo singular, un hecho singular que no puede derivarse de ninguna de las relaciones racionales en que se encuentra este sistema. La historia evolutiva de un sistema nos lleva siempre a algo personal unitario, a un género de vivir y de ver peculiar del genio en cuestión»[8]. Aceptado esto, la misión del historiador es encontrar ciertos rasgos afines que acercan los sistemas entre sí, delatando un parentesco entre ellos. Dilthey mismo cree obtener así un esquema al que asigna el valor de una ley, formado por tres tipos recurrentes de supersistemas o concepciones del mundo, en los que cabría englobar el conjunto de las filosofías. Son los tres famosos tipos diltheyanos: naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo.

Toda cosmovisión constituye un complejo de ideas y de tendencias referidas al problema general del sentido del mundo. En ella encuentran su fundamento los ideales, los valores y los principios supremos que aspiran a dirigir la vida. La historia y la cultura reciben también de ella su significación y su articulación específicas. En parte, esto se debe al grado de cohesión interna de los elementos que componen la cosmovisión: los aspectos afines se implican mutuamente, mientras los heterogéneos se excluyen. Este doble proceso de inclusión y segregación es el que permite establecer los tipos que ofrecen la posibilidad de comprender la índole espiritual de los sistemas: «El ideal de la historia de la filo-

---

[8] DILTHEY, W.: «La filosofía y el enigma de la vida», en *Obras de Wilhelm Dilthey*, ed. cit., vol. VIII, p. 91.

sofía no puede ser un sistema unitario, sino el hallazgo de una ley de formación en la cual están fundadas las diferenciaciones»[9].

Sin embargo, Dilthey se da cuenta también de que no se puede desvincular el problema del criterio unificador, de la pregunta acerca del todo o del contexto último de las conexiones que el historiador establece, y sobre el cual, el material histórico no ofrece base empírica alguna. Por eso, falseando en buena medida su propia idea inicial de la conciencia histórica, Dilthey se siente obligado a proporcionar la referencia unitaria a partir de una filosofía de la vida. Así, esos tres tipos de concepciones del mundo, que no se dejan reducir el uno al otro, y que se presentaban como posibilidades bien diferenciadas de ser en el mundo, acabarán por integrarse en el contexto unitario de una metafísica de la vida: «La vida es la última raíz de toda concepción del mundo»[10].

De un énfasis inicial en el conocimiento histórico, distintivo de la historia, como interpretación de los hechos históricos al margen de una filosofía condicionadora de base, se pasa así a una filosofía de la vida *(Lebensphilosophie)* para la que las concepciones del mundo expresan actitudes distintas que la vida adopta en su desenvolvimiento autónomo. La vida, en definitiva, en su despliegue temporal, constituye la referencia objetiva última de las filosofías: «El conflicto entre los sistemas metafísicos se funda últimamente en la vida misma, en la experiencia vital, en las posiciones ante el problema de la vida. De estas posiciones deriva la pluralidad de los sistemas y, al mismo tiempo, la posibilidad de distinguir en ellos ciertos tipos... La naturaleza de estos tipos se hace del

---

[9] DILTHEY, W.: «La esencia de la filosofía», en *Obras de Wilhelm Dilthey,* ed. cit., vol. VIII, p. 161.

[10] DILTHEY, W.: «La articulación de la historia de la filosofía», en *Obras de Wilhelm Dilthey,* ed. cit., vol. VIII, p. 78.

todo clara cuando se contempla a los grandes genios metafísicos que han expresado su concepción personal de la vida, tal como actúa en ellos, en sistemas conceptuales que aspiran a ser válidos para todos. La concepción típica de la vida es en ellos una y la misma que su carácter. Se manifiesta en la ordenación vital. Llena todas sus actuaciones. Se revela en su estilo» [11].

Pero con esto, Dilthey viene finalmente a sustituir el saber absoluto hegeliano por la conciencia histórica, como señala Gadamer, cuando ésta, por su propia condición, es del todo incapaz de ocupar ese lugar. Si la vida es la realidad creadora e inagotable, entonces la constante transformación del nexo de significados que es la historia implica la exclusión de un saber que pueda alcanzar objetividad. En resumidas cuentas, «la conciencia histórica se convierte aquí en un ideal utópico que contiene en sí mismo una contradicción» [12]. Dilthey distingue el conocimiento histórico de un saber absoluto, en virtud de la finitud de las manifestaciones vitales que concibe como expresión y que trata de comprender. El hecho de que la comprensión esté ligada a la expresión de la vida, la convierte en algo que avanza a pasos cortos, reduciendo la autocomprensión total de la humanidad a una pura idea reguladora: «Si aprehendemos la suma de todos los aportes de la comprensión, surge, frente a la subjetividad de la vivencia, la objetivación de la vida. Junto con la vivencia, constituyen el reino exterior del espíritu la percepción de la objetividad de la vida, su exteriorización, y las obras en las cuales se han introducido la vida y el espíritu... Todo ha surgido aquí del quehacer de la historicidad... La historia

[11] DILTHEY, W.: «Filosofía de la filosofía», en *Obras de Wilhelm Dilthey*, ed. cit., vol. VIII, p. 98.

[12] GADAMER, H. G.: *o.c.*, p. 300.

no es algo separado de la vida, no es algo separado del presente en su forma temporal»[13].

Pero esta caracterización del ámbito de objetos de las ciencias del espíritu plantea el problema de cómo, frente a Hegel, es posible un saber científico de ese ámbito de objetos: «Al aparecer, en lugar de la razón universal de Hegel, la vida en su totalidad, la vivencia, la comprensión, el contexto histórico, el poder de lo irracional, surge el problema de saber cómo es posible la ciencia del espíritu...Hay que considerar lo dado de las manifestaciones históricas de la vida como el verdadero fundamento del saber histórico, y hay que encontrar un método para dar respuesta a nuestra cuestión de cómo, sobre la base de lo dado, es posible un saber universalmente válido del mundo histórico»[14]. Es decir, vuelve a aparecer la vida como el principio que asegura la unidad del mundo histórico, al objetivarse en todos los fenómenos históricos. La metafísica de la vida sustituye a la del espíritu absoluto, al tenerse que fundamentar la unidad de lo histórico y la validez de su conocimiento en el contenido vivencial singular que le es dado al individuo en la comprensión. El ascenso, a través de esto, a lo universal sólo es posible al individuo en cuanto se da en él la presencia de lo universal que es la vida.

2. LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO HISTORIA FILOLÓGICA Y COMO HISTORIA SOCIAL

La historia se consolida como ciencia y adquiere un papel relevante dentro del campo de las ciencias humanas en el si-

13 DILTHEY, W.: «Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu», en *Obras de Wilhelm Dilthey*, ed. cit., vol. VII, pp. 177-178.
14 DILTHEY, W.: *o.c.*, p. 184.

glo XIX. Es entonces cuando se concreta la misión del historiador y sus procedimientos metodológicos, basados en conocimientos filológicos y geográficos y en ciencias auxiliares diversas. Es entonces cuando se afirma, como primera tendencia historiográfica importante, la tendencia positivista, contra la que habrían de reaccionar después otras orientaciones como la marxista y, ya en el siglo XX, el idealismo crociano, el culturalismo de Max Weber, O. Spengler y A.J.Toynbee, si bien, sólo a partir de la aparición, en los años cuarenta, de la Escuela de *Annales* y la reelaboración, por esta misma época, del materialismo histórico, podrá hablarse de ocaso de las concepciones positivistas de la historia.

Las formas de historia historiográfica de la filosofía que, después de Hegel, en actitud de rechazo de todo espíritu de sistema absorbente, tratan de constituirse sobre la base de una consideración de la historia de la filosofía como especialidad histórica que debe compartir los criterios generales aplicables a las demás historias, van a desarrollarse lógicamente en relación con las grandes corrientes que, en mayor o menor medida, contribuyen a perfilar los rasgos de las concepciones actuales de la historia. Por eso será conveniente presentar brevemente las más relevantes de estas corrientes y señalar a continuación las características del tipo de historia de la filosofía que se deriva de sus presupuestos epistemológicos.

La historiografía positivista resumió sus objetivos en el famoso lema: «mostrar los hechos como acontecieron en realidad», con el que Ranke introdujo, en 1824, su obra *Geschichte der romanischen und germanischen Völker*. Este lema habría de alcanzar una alta resonancia en Alemania, en Gran Bretaña y en Francia, quedando formulados sus principios sistemáticamente en la clásica obra de C. V. Langlois y Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*

(1897). Los oponentes a este tipo de hacer historia la calificaron de «historia evenemencial» (F.Lacombe, F.Simiand) y de «historia historizante» (H.Berr, L.Fèbvre, F.Braudel), pues insiste, sobre todo, en reproducir los hechos históricos, individuales e irrepetibles, acudiendo a los textos o monumentos que los contienen, haciendo de la fidelidad a ellos y de la objetividad sus primeras preocupaciones. Esta tendencia es contraria, pues, a que el historiador plantee él mismo problemas, o formule hipótesis, reelaborando así el pasado, en la medida en que considera que esto sería «traicionar la objetividad haciendo penetrar en su ciudad el caballo de Troya de la subjetividad» [15].

Se considera, en definitiva, que «basta con dejarse llevar por los textos, leídos uno tras otro, tal y como se nos ofrecen, para asistir a la reconstrucción automática de los hechos» [16]; que la historia consiste en la recopilación de la mayor cantidad posible de datos irrefutables y objetivos. Lo cual, aunque como lema tal vez sea comprensible por su intención de defender la historia como ciencia, condujo, de hecho, a la proliferación de «una creciente masa de historias fácticas, áridas como la que más, de monografías minuciosamente especializadas, obra de aprendices de historiadores, sabedores, cada vez más, acerca de cada vez menos, perdidos sin dejar rastro en un océano de datos» [17]. Carr considera que esta tendencia historiográfica adolece, en realidad, de una especie de «fetichismo de los hechos», paralelo, a su vez, a un «fetichismo de los documentos» [18], de tal modo que, al defender este tipo de metodología puramente empírica en la que el objeto de la observa-

[15] FÈBVRE, L.: *Combates por la historia*, ed. cit., p. 43.
[16] HALPHEN, L.: *Introduction à l'histoire*. PUF, Paris, 1946, p. 50.
[17] CARR, E. H.: *¿Qué es la historia?* Seix Barral, Barcelona, 1972, p. 20.
[18] Ibid. p. 21.

ción queda radicalmente separado del sujeto de la misma, los medios del trabajo historiográfico pasan a convertirse en su fin último. Esto no significa que no hayan de reconocersele a la historiografía positivista los valiosos servicios prestados a la causa de la conquista científica de los instrumentos de trabajo y de los métodos rigurosos e idóneos para la investigación histórica[19].

En unas lecciones consagradas a determinar el concepto de historia de la filosofía, publicadas en 1917 bajo el título *Les Conceptions de l'Histoire de la Philosophie*, Victor Delbos expresa su idea de esta disciplina bien ajustada a los imperativos de la orientación positivista. Ante todo, una vez especificado que el objeto o parcela a investigar son las doctrinas filosóficas, procede aplicarles los métodos propios de la historia. Delbos insiste en que el historiador de la filosofía «no debe proceder por reconstrucciones más o menos a priori, ya sea en lo referente a la significación y al desarrollo interno de las doctrinas, ya en lo referente a su encadenamiento»[20]. En los casos de las doctrinas de las que no poseamos textos directos, el trabajo del historiador consistirá en reconstruirlas a partir de los testimonios que de ellas contengan otros documentos que nos hayan sido transmitidos, debiéndose exigir mucho en la cuestión de la autenticidad de tales documentos, así como en la de las obras fuentes a las que debe ceñirse con fidelidad.

En segundo lugar, puesto que el objetivo es establecer la doctrina tal y como se pensó, es de gran valor distinguir los textos, de entre la producción total de un filósofo, que mejor reproducen su doctrina: «Hay obras en las que los filósofos han intentado plas-

---

[19] BRAUDEL, F.: *La historia y las ciencias sociales*. Alianza, Madrid, 1974, p. 28.

[20] DELBOS, V.: «Les Conceptions de l'Histoire de la Philosophie», en *Revue de Métaphysique et Morale*, 1917 (24), p. 279.

mar su pensamiento de la manera mejor ordenada, más completa y más demostrativa. Hay otros en los que no han proporcionado más que una especie de esbozo a un ensayo de sus ideas... Evidentemente, son las obras de la primera clase las que tienen más importancia, pues se trata de comprender una filosofía en su constitución definitiva, en su actualidad»[21]. Hacer historia de la filosofía es reconstruir las doctrinas «para explicar —dice Delbos— lo que ellas han sido realmente». De ahí otra insistencia, esta vez referida a la necesidad de trasladarse al interior de las palabras y de los conceptos en los que la doctrina se expresa para captar su sentido. Aunque no se garantiza el éxito total de esta empresa, se aconseja establecer léxicos mediante la reunión, tan completa como sea posible, de los usos de los términos y la comparación de textos diversos, como medio más eficaz.

Por último, para reconstruir, tan fielmente como sea permitido, las doctrinas filosóficas tal como el filósofo mismo las concibió, será necesario al historiador de la filosofía «seguir y reproducir mediante su inteligencia, la inteligencia del filósofo tal como ésta se traduce lógicamente y orgánicamente en su doctrina»[22]. Lo cual resulta problemático incluso en opinión del propio Delbos. El estudio de la biografía, de la formación de la doctrina, de la correspondencia del filósofo, aunque puedan ayudar, no bastarán, en la medida en que «hay causas, en parte inconscientes, que resumen la fuerza o la dirección de las tendencias individuales del filósofo, así como la influencia del medio interno sobre él»[23]. No hay, pues, más solución que invocar una simpatía que, en último término, nos permitiría acceder a la singularidad irrepetible del pensamien-

---

[21] DELBOS, V.: *o.c.*, p. 286.
[22] DELBOS, V.: *o.c.*, p. 373.
[23] DELBOS, V.: *o.c.*, p. 375.

to del otro, acaecido tal vez en un momento tan lejano en el tiempo, de un modo parecido a la forma misteriosa en que se accede a la singularidad de un amigo. No obstante, nada de esto debe dar pie al historiador para proyectar su subjetividad en la investigación que realiza: «Es preciso...intentar mantenerse en los límites del pensamiento del filósofo que ha construído la doctrina»[24].

Esta es, a grandes rasgos, una forma de entender y de hacer la historia de la filosofía que ha dejado una profunda huella e incluso determinado muchas de las realizaciones que, en este campo, todavía hoy nos sirven como manuales y textos de uso cotidiano. Pero debe advertirse que la simple tarea de describir datos, confrontar sistemas, explorar con minucia las fuentes a fin de establecer seriamente los hechos del pensamiento, de ningún modo basta para hacer historia de la filosofía. Mucho menos aún en los casos en los que, al dedicarse con exclusividad al detalle, el historiador de la filosofía acaba por perderse en él, que es el riesgo que conlleva tomarse demasiado en serio las exigencias positivistas. En conclusión, lo que debe ser considerado como fase previa de la investigación, no puede convertirse en su objetivo último. En el mejor de los casos se logran fieles monografías en serie, pero no una historia.

Una segunda corriente significativa en los últimos años, que proyecta su influencia sobre las concepciones más recientes de la historia, es la que se desarrolla sobre los presupuestos del materialismo histórico. Marx y Engels no desarrollaron, en realidad, una teorización expresa del concepto de historia, ni los esquemas interpretativos de la dinámica social que pusieron en marcha tuvie-

---

[24] Delbos, V.: *o.c.*, p. 379.

ron esta finalidad. Tal vez por ello era inevitable que, a través del debate y más allá de ortodoxias rígidas, se desarrollase un gran esfuerzo de reformulación de los principios marxistas en relación a la concepción de la historia. Como es sabido, en el Prefacio a su *Contribución a la crítica de la economía política,* Marx expone los conceptos básicos del materialismo histórico. El primero de ellos es la tesis de que el único sujeto de la historia es la sociedad en su estructura económica. Marx formula esta tesis en oposición polémica con la doctrina de Hegel, para quien el sujeto de la historia era la Idea o Espíritu absoluto[25], y la expresa en estos términos: «En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, en relaciones de producción que corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas positivas materiales. El conjunto de esas relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se alza una supraestructura jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social. En general, el modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al contrario, su ser social es el que determina su conciencia»[26]. Desde este punto de vista, el elemento propiamente determinante de la historia, y a la vez el único elemento que se auto-

---

[25] En la revisión crítica del idealismo hegeliano, Marx llega a la conclusión de que «tanto las relaciones jurídicas como las formas del estado no pueden ser comprendidas ni por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que tienen sus raíces en las relaciones materiales de la existencia, cuyo complejo abarca Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el término de *sociedad civil* y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política». MARX, K.: *Contribución a la crítica de la economía política,* trad. cast. J. Merino, Madrid, Alberto Corazón, 1970, p. 23.

[26] MARX, K.: *o.c.*, p. 37.

determina, es el de las relaciones de producción, base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política, y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia, o sea, ideologías. Como reflejo o sombra de la infraestructura, la superestructura sólo participa indirectamente de su historicidad. Marx entiende por superestructura, además de las formas del derecho y del estado, la moral, la religión y la filosofía, y sus formas de conciencia correspondientes[27].

Así pues, una verdadera teoría de la historia no explica la praxis partiendo de las ideas, sino que explica la formación de las ideas partiendo de la praxis material, y así llega al resultado de que todas las formas y productos de la conciencia pueden ser eliminados, no mediante la crítica intelectual resolviéndolos en la autoconciencia o transformándolos en espiritus, fantasmas o espectros, etc., sino sólo por medio de la destrucción práctica de las relaciones sociales existentes, de las que derivan estas ficciones idealistas. Por tanto, «la fuerza motriz de la historia no es la crítica sino la revolución, y esto no sólo de la historia en general, sino también de la historia de la religión, de la filosofía y de cualquier otra teoría»[28]. Es decir, son las transformaciones de las relaciones de producción y de la base económica las que modifican la superestructura que se apoya en ellas: «Al considerar tales trastornos habrá que distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas y de producción, y las formaciones jurídicas, políticas,

---

[27] «Todas estas cosas no tienen historia, no tienen desarrollo, pero los hombres que desarrollan su producción material y sus relaciones materiales transforman juntamente con esta realidad suya su pensamiento con los productos del mismo. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia». MARX, K.: *La Ideología Alemana*, trad. cast. W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1972, p. 23.

[28] MARX, K.: *o.c.*, p. 34.

religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven»[29].

Por último Marx admite el progreso de la historia dirigido al logro de una forma final y recapituladora: «Las relaciones de producción burguesa son la última forma antagonista del proceso de producción social... Pero las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa creal al mismo tiempo las condiciones para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, pues, la prehistoria de la sociedad humana»[30].

Estos principios, que ni Marx ni Engels formularon en una articulación sistemática, fueron luego ampliamente discutidos, pasando con el tiempo, de un dogmatismo rígido que afirma una sucesión determinística de los diversos modos de producción en el marco de una comprensión mecanicista del curso de la historia, a otra concepción más flexible de la relación infraestructura-supraestructura en la que puedan entrar las implicaciones dialécticas procedentes de la libertad humana[31].

En relación a la historia de la filosofía, esta orientación marxista ha conducido, en lineas generales, a planteamientos basados en

---

[29] MARX, K.: *Contribución a la crítica de la economía política*, ed. cit., p. 38.

[30] MARX, K.: *o.c.*, p. 39.

[31] Para esta evolución, cfr. ALTHUSSER, L.: *Para leer «El Capital»*, trad. M. Harnecker, Siglo XXI, México, 1977; BALIBAR, E.: *Cinco ensayos de materialismo histórico*, trad. cast. G. Albiac, Laia, Barcelona, 1976; HABERMAS, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. cast. N. Muñiz, Taurus, Madrid, 1981; HARNECKER, M.: *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid, 1971; FIORAVANTI, E.: *El concepto de modo de producción*. Península, Barcelona, 1972.

la consideración de la filosofía como reflejo de condiciones socio-económicas, lo que ha llevado a muchos a considerarla mera historia externa, en el sentido antes explicado dado a esta expresión por E.Bréhier. Pero sería simplista atribuir a toda historia marxista de la filosofía ese tipo de reduccionismo consistente en explicar causalmente unos fenómenos a partir de otros de clase diferente. De hecho, el reconocimiento del papel preponderante de la vida económica en la génesis de los grandes sistemas de pensamiento o en las grandes obras de arte no basta para distinguir un modo materialista de hacer historia de otro que no lo fuera. La dependencia de las doctrinas filosóficas respecto a la base económica es una realidad compleja, indirecta y muchas veces encubierta, cuyo esclarecimiento, más que ser el objetivo del trabajo del historiador marxista, es su resultado, pues lo que él pretende no es sino reintegrar la historia de la filosofía en la realidad concreta de una sociedad y de una época determinadas, en lugar de estudiarla abstraída de su contexto: «No es el predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia lo que distingue de una manera decisiva al historiador marxista del científico burgués, sino que es el punto de vista de la totalidad. La categoría de la totalidad, el predominio universal y determinante del todo sobre las partes constituye la esencia misma del método que Marx ha tomado de Hegel y ha transformado, haciendo de él el fundamento original de una ciencia enteramente nueva... El predominio de la categoría de la totalidad es la base del principio revolucionario en la ciencia»[32].

El desarrollo mismo de la historia de la filosofía habría sido posible, según esta perspectiva, en virtud de que existe una especie de mecanismo selectivo de carácter social en virtud del cual se

---

[32] LUKACS, G.: *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Malik, Berlín, 1923, p. 39.

decide acerca del lugar y del peso específico de los filósofos que entrarán a formar parte de esa historia. Y esto probaría que la obra filosófica, lejos de ser una creación individual, se constituye en relación esencial con los problemas y la mentalidad de su época: «Las nuevas visiones del mundo no aparecen bruscamente por una intuición genial. Hacen falta transformaciones lentas y graduales en el seno de la antigua mentalidad para permitir a la nueva constituirse y superarla. Semejantes transformaciones no pueden ser jamás la obra de un sólo hombre, pues las dificultades afectivas, lógicas y materiales que debería superar sobrepasan con mucho las fuerzas de un individuo aislado. Son precisos un gran número de esfuerzos dirigidos en el mismo sentido y que se extiendan a muchas generaciones. En una palabra, es precisa una corriente social, y el filósofo no es más que el primer hombre que expresa de una manera consecuente esta nueva visión del mundo ante los problemas fundamentales que se plantean a los hombres de esta sociedad, el primero en constituir la nueva visión del mundo como totalidad en el plano del pensamiento conceptual»[33].

Un modo paradigmático de esta forma de concebir la historia de la filosofía lo ofrece Lukács, para quien existe un cierto número de visiones típicas del mundo —el racionalismo, el empirismo, el panteísmo, el misticismo intuicionista, el individualismo voluntarista, la visión trágica, la posición dialéctica idealista o materialista, etc.— que deben ser desarrolladas en todas las implicaciones que comportan para poder comprender y juzgar, desde un punto de vista inmanente, tanto el significado de conjunto como las aportaciones individuales de cada obra filosófica. No obstante, lo cararterístico de Lukács es su insistencia en la dimensión sociológica como aspecto fundamental a partir del cual se deducen los demás

[33] GOLDMANN, L.: *Recherches dialectiques*. Gallimard, Paris, 1959, p. 31

elementos en cada una de las visiones típicas del mundo. Y esto, no sólo porque el pensamiento sólo es un aspecto parcial de la vida social, aspecto que no se puede aislar del resto de una manera arbitraria, sino, sobre todo, porque, aun sin reducir cualquier pensamiento a sus fundamentos sociales y económicos, es la investigación de estos la única que permite comprender el contenido más significativo del pensamiento estudiado: «Es precisamente el camino que, partiendo de la vida social, conduce nuevamente a ella, el que da al pensamiento filosófico su verdadera envergadura y el que determina su profundidad, incluso en su sentido estrictamente filosófico»[34].

No obstante, admitiendo como absolutamente razonable la exigencia de no limitar la historia de la filosofía a una investigación puramente inmanente de las relaciones entre los problemas filosóficos, —lo que, como advierte Lukács, conduciría a una deformación «idealista» de las conexiones más importantes—, es cierto que no han faltado tampoco ejemplos de mera reducción sociologista del pensamiento filosófico, entendiendo aquí la reducción tal como la define Danto, o sea, como «explicación de un tipo de fenómenos por referencia a fenómenos de otro tipo diferente»[35]. Tal sería el caso de A. Hauser, que ve, por ejemplo, en la filosofía de Platón una simple ideología —reflejo de intereses— de la clase aristocrática ateniense de la época: «La doctrina platónica de las ideas es la expresión clásica, en filosofía, del espíritu conservador, el paradigma de todos los posteriores idealismos reaccionarios. Todo idealismo, toda oposición entre el mundo de las ideas

---

[34] LUKÁCS, G.: *El asalto a la razón*, trad. cast. W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1978, p. 4.

[35] DANTO, A. C.: *Analytical Philosophy of History*. Cambridge Univ. Press, Londres, 1968, p. 278.

intemporales, de los valores absolutos, de las normas puras, y el mundo de la experiencia y de la práctica, significa en cierto modo un apartamiento de la vida y una retirada a la pura contemplación, y lleva consigo la renuncia a cambiar la realidad. Tal actitud favorece, en último extremo, a las minorías dominantes, que con razón ven en el positivismo una aproximación peligrosa para ellas a la realidad. La mayoría, por el contrario, nada tiene que temer. La teoría platónica de las ideas cumple en la Atenas del siglo IV la misma función social que cumple la filosofía del idealismo alemán en los siglos XVIII y XIX: proporciona, con sus argumentos frente al realismo y el relativismo, las mejores armas de la reacción»[36]. Otros ejemplos podrían ser el de R. Garaudy, cuando presenta la *Summa theologica* de Tomás de Aquino como reflejo del sistema feudal[37]; el de L.Goldmann, que deriva la supuesta ideología trágica de Pascal de la situación de la burguesía de toga de la Francia absolutista[38]; y el de Vernant, para quien la filosofía griega, como nueva forma cultural, es un producto del nuevo orden social y político que sucede en Grecia al orden micénico[39].

---

[36] HAUSER, A.: *Historia social de la literatura y del arte*, trad. cast. A. Tovar, Guadarrama, Madrid, 1976 (13.ª ed.), vol. I, p. 128. Un eco de esta misma posición lo encontramos en Farrington, que dice de la teoría platónica de las ideas: «Era una teoría únicamente posible para gente que sólo pensaba acerca de las cosas, pero que no actuaba sobre ellas». FARRINGTON, B.: *Greek Science*. Pelican Books, Middlesex, 1963, p. 123.

[37] GARAUDY, R.: *L'Eglise, les communistes et les chretiens*. Ed. Sociales, Paris, 1947.

[38] GOLDMANN, L.: *Le dieu caché*. Gallimard, Paris, 1955. Un estudio de Goldmann, en el que se estudia, sin embargo, el contexto socioeconómico de la filosofía de Kant en busca de su relación con el contenido inmanente de ésta, de carácter menos «reductivo», es *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. PUF, París, 1948.

[39] VERNANT, J. P.: *Mythe et pensée chez les grecs*. Maspero, París, 1969; del mismo autor, *Les origines de la pensée grecque*. PUF, París, 1962.

3. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, HISTORIA DE LAS IDEAS, HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

La cuestión acerca de hasta qué punto y de qué manera debe el historiador de la filosofía superar la estrechez de la mera serie de los sistemas filosóficos para abrirse a ámbitos más generales, a concepciones más amplias e integradoras en las que confluyen, con los aspectos filosóficos, otros de carácter económico, religioso, político, técnico, etc., ha sido planteada, sobre todo, a partir de la influencia del marxismo en las concepciones contemporáneas de la historia en general. Bajo esta influencia se ha desarrollado una autocomprensión de la historia como historia de movimientos sociales, y no de figuras individuales, como historia de procesos de larga duración, y no como historia de hechos puntuales, como historia, en fin, que tiene su ideal en una historia total. El historiador de la filosofía debe, pues, también él, examinar esa pretensión, formulada de maneras diversas, según la cual la historia de la filosofía debería ampliarse de tal modo que, rebasando los límites de las ideas filosóficas, no se saliese, en cambio, del límite estricto de las ideas en general. Paradigmáticamente, este postulado constituye la base epistemológica de la llamada historia de las ideas, desarrollada, sobre todo, a partir de los impulsos de A.O.Lovejoy y la fundación de la revista *Journal of the History of Ideas* en 1940. Frente al reduccionismo sociológico en el que habían derivado ciertas tentativas de historia marxista de las ideologías, podría hablarse de explicaciones heterogéneas sólo desde el punto de vista de los contenidos, pero no de las formas, que serían formas de la razón humana categorialmente especificada —económica, política, física, matemática, etc.—. De hecho, las historias externas sólo pueden serlo cuando existe alguna semejanza racional entre el campo que le es externo y el suyo propio. Por eso, el tema de las influencias, desarrollado por Bréhier, puede considerarse también referido a la

relación entre ideas filosóficas e ideas no filosóficas. Sólo que, en este caso, las influencias no discurrirían únicamente por la corriente interna del devenir de la filosofía, sino también de forma cruzada entre campos diversos realmente conectados entre sí que gozarían, por separado, de cierta autonomía. Estas conexiones entre ideas filosóficas y no filosóficas constituye el objeto de esa disciplina, que pretende ser más amplia que la historia de la filosofía, denominada historia de las ideas.

En el artículo fundacional de la revista, Lovejoy presenta esta rama del saber como una investigación interdisciplinar que pretende superar la atomización de los distintos géneros historiográficos. Aunque la especialización es necesaria, hay problemas que exigen la interdisciplinariedad: «Baste notar aquí, como un aspecto muy característico del trabajo contemporáneo en muchas de las ramas de la historiografía, el estar en una dirección referida al pensamiento de los hombres (y su relación con las emociones, modos de expresión y acciones); que las barreras existen, no, por supuesto, interrumpiendo en general, sino, en muchos puntos específicos, siendo rebasadas. Y que la razón para esto es que, en estos puntos, las barreras han terminado apareciendo como obstáculos para la comprensión»[40].

La historia de las ideas, como investigación de cooperación interdisciplinar, tiene, pues, como objetivo estudiar la historia del pensamiento humano, no sólo en el sentido intelectualista de pensamiento, sino también en su sentido emotivo, estético, expresivo y práctico. Las ideas son también aquí, como en el planteamiento de Bréhier, focos de influencia. Ampliar la influencia en las ideas filosóficas de otras ideas no filosóficas, y reconocer a la vez la

[40] LOVEJOY, A. O.: «Reflections on the History of Ideas», en *Journal of the History of Ideas*, 1940 (1), p. 5.

influencia de las ideas filosóficas en las que no lo son, evita unilateralidades y abre vias de comunicación que consolidan la historia de las ideas como disciplina autónoma: «El estudio de la historia de las ideas no necesita justificarse a sí mismo sobre la base de sus potenciales servicios —grandes, por cierto— a los estudios históricos bajo otros nombres. Tiene su propia razón de ser. No es meramente auxiliar de otros estudios, sino que otros estudios son, más bien, auxiliares suyos. Conocer, tan ampliamente como sea posible, los pensamientos que los hombres han tenido sobre temas que les concernían; determinar cómo estos pensamientos han surgido, se han combinado, interactuado o neutralizado a otros, y cómo se han relacionado diversamente con la imaginación, las emociones y el comportamiento de quienes los han tenido: en el conjunto de esa rama del conocimiento que llamamos historia, esto no es sino una parte esencial, es más, su parte central y más vital»[41].

Como observa P.O. Kristeller, frente a la «historia del espíritu» *(Geistesgeschichte)*, el término plural *Ideas* sugeriría, en realidad, una pluralidad de pensamientos o de nociones que no guardan entre sí una relación del tipo de las que resultan como consecuencia de conexiones lógicas o históricas[42]. La historia de las ideas sería, pues, una disciplina muy amplia, cuyo objeto está constituido por una serie unitaria que engloba una variedad de disciplinas «sólo convencionalmente diferentes», y que, por tanto, incluye también a las filosofia, ya que las ideas filosóficas son para ella sólo una clase de ideas dentro de un conjunto más general[43].

---

[41] LOVEJOY, A. O.: *o.c.*, pp. 7-8.

[42] KRISTELLER, P. O.: «History of Philosophy and History of Ideas», en *Journal of the History of Philosophy*, 1964 (2), p. 1.

[43] DUNN, J.: «The Identity of the History of Ideas», en *Philosophy*, 43 (1968),

Por su parte, la historia de las mentalidades constituye, en el estado actual de la investigación historiográfica, un planteamiento muy enriquecedor, que ha sido desarrollado a partir de la historia social tradicional, en una búsqueda de alternativas a las rígidas interpretaciones economicistas predominantes. Bajo un primer impulso, recibido de la psicología social, la historia de las mentalidades se autoconstituye como tendencia de investigación definida por obra de la Escuela francesa de *Annales*, y ha sido promocionada y cultivada por historiadores como L.Fébvre, G.Duby, R.Mendrou, J.Le Goff, F.Braudel, M.Vovelle, etc.[44]. Sus características más propias son, entre otras, su relación con las ciencias humanas, sobre todo con la Etnología, y su vinculación a corrientes de pensamiento tales como el Estructuralismo, así como su aplicación metodológica de las técnicas de cuantificación y su exigencia de renovar los modos operativos de tratar el material documental sobre el que trabajan los historiadores. Se trata, pues, de considerar, desde nuevas perspectivas de análisis, las fuentes tradicionales de la historia, y al mismo tiempo se intenta profundizar en el estudio de otras fuentes de interés estratégico como la hagiografía, los monumentos artísticos, los textos literarios, las formas de educación, los códigos jurídicos, y, en conjunto, de todo lo que pueda contri-

---

p. 85; cfr. también LARGEAUT, J.: *Critiques et controverses. Esquisses d'histoire des idées.* Univ. de Paris XII, París, 1982; LEVI, A. W.: «De interpretatione. Connition and context in the history of ideas», en *Critical Inquiry,* 3 (1976-77), pp. 153-178; BERLIN, I.: *The crooked timber of humanity,* ed. by H. Hardy, John Murray, Londres, 1990.

[44] Cfr. DUBY, G.: *Histoire des mentalités,* en SAMARAN, C. H. (ed.): *L'Histoire et ses méthodes,* Gallimard, París, 1961, pp. 937-966; LE GOFF, J.: *Pensar la historia.* Paidós, Barcelona, 1991; BRAUDEL, F.: *La historia y las ciencias sociales.* Alianza, Madrid, 1974; VOVELLE, M.: *Ideologías y mentalidades.* Anel, Barcelona, 1985, Introducción.

buir a recomponer el universo social, intelectual y moral en el que se desenvuelven las sociedades en un determinado tiempo y lugar.

En última instancia se trata de un proyecto historiográfico que ha decidido romper con la historia «historizante» y resaltar la importancia condicionante de lo colectivo sobre lo individual, conforme al principio de que toda conducta individual responde a una determinada situación que obliga siempre a considerar cualquier hecho individual en el seno de su contexto real. De este modo, la historia de las mentalidades se sitúa «en el punto de conjunción de lo individual y lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general. El nivel de la Historia de las mentalidades es...lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento... La Historia de las mentalidades es a la Historia de las ideas lo que la Historia de la cultura material es a la Historia económica»[45]. Aunque puede advertirse, en caracterizaciones así, una cierta vaguedad, es preciso no perder de vista la intención de este tipo de trabajo histórico de perseguir una historia total, que no es la que se construye por mera adición de elementos, acumulando erudición de un modo ecléctico, sino la que resultaría del procesamiento de una gran cantidad de información que, de acuerdo con un nuevo modelo epistemológico, se constituiría como alternativa a los usos historiográficos tradicionales sin pretender anularlos. Una concepción unitaria de la historia es perfectamente compatible con la especialización, pudiendo ser la culminación o perfección de ésta, al mismo tiempo que cubre una necesidad real en el campo de la investigación historiográfica: «No

---

[45] LE GOFF, J.: *Les mentalités, une histoire ambigue*, en LE GOFF, J. (ed.): *Faire de l'histoire*. Gallimard, Paris, 1974, vol. III, p. 85.

hay historia económica y social. Hay la historia sin más, en su unidad, la historia que es, por definición, absolutamente social»[46].

Desde esta perspectiva, los estudios históricos especializados constituirían la base y la condición de la realización efectiva de la historia total, pues no existe ninguna disciplina histórica capaz de dar a luz sus propios problemas, utilizando sólo sus propios materiales y sus propios métodos. La metodología de la historia de las mentalidades consistiría, básicamente, en un esfuerzo de articulación, de intercompenetración de datos de acuerdo con este propósito de integración que se opondría como el correctivo más severo frente a la dispersión y al atomismo positivista.

Ante estos proyectos de historia global, en los que se pretenden reflejar los procesos complejos en los que intervienen y se conjugan factores múltiples, la historia de la filosofía se presentaría como una historia especializada, que no olvida la necesidad ineludible de ser una historia contextualizada. En virtud de esta exigencia interna, le es precisa a la historia de la filosofía una justa determinación de la relación de la filosofía con los demás componentes de su contexto, de la que depende la consistencia de su propio estatuto epistemológico, así como la especificación de su objeto propio de estudio, o sea la filosofía misma como forma de cultura. Pero esto obliga a precisar que, si bien la filosofía se presenta como esencialmente vinculada a las demás formas culturales e inserta en los procesos generales de la historia real, no se reduce a aquéllas ni se diluye en éstos. El problema es encontrar la forma de articular internamente esa relación entre la filosofía y las demás formas de conciencia objetiva sin caer en el reduccionismo, que propone extrañas conexiones entre fenómenos de clases diferentes.

---

[46] FEBVRE, L.: *Combates por la historia*, ed. cit., p. 159.

Por ejemplo, no se puede admitir el argumento según el cual las ideas filosóficas no son más que un subproducto de las ideas científicas. Esta posición supondría, pongamos por caso, establecer que la filosofía racionalista de Descartes no es más que un producto de sus descubrimientos matemáticos, o que las filosofías organicistas de Aristóteles y Leibniz no son más que el reflejo de sus concepciones biológicas. En definitiva, lo que se afirma es que lo sustancial de las doctrinas filosóficas no es filosófico, sino que se encuentra en las diversas ciencias. Se atribuye así la prioridad genética a las ciencias sobre la filosofía, en contra de la teoría tradicional que otorgaba esa prioridad genética a la filosofía sobre las ciencias. En cierto modo, también esta última posición podría ser tachada de reduccionista, pues significaba suponer que, en un estado final ideal de este proceso de generación de las ciencias a partir de la filosofía, ésta acabaría desapareciendo al quedarse sin objeto propio, que ya habría quedado repartido completamente entre las diversas ciencias particulares. La filosofía, en sus distintas dimensiones, quedaría así reducida a mera pre-ciencia, ideología.

Tampoco se puede generalizar la posición que establece relaciones de dependencia entre las ideas filosóficas y las ideas míticas o religiosas, considerando a aquéllas el resultado depurado de un proceso de transformación de éstas. Es la tesis defendida por F.M.Conford, que considera al grupo social como el arquetipo original a partir del cual se modelan todos los esquemas mentales de clasificación y comprensión del mundo, primero mágico-religiosos y después filosófico-científicos. Así, por ejemplo, la vitalidad fluída y homogenea que el Destino o la Justicia reparten, según el mito, en los dominios elementales, y que constituye la sustancia de la que los daimones, los dioses y las almas cobran forma, es la representación primitiva que, teniendo un origen social, aparece luego en la filosofía de los presocráticos bajo el nom-

bre de *physis*. Para Conford, la filosofía hereda de la religión, no sólo determinados conceptos que transforma a su modo, sino también determinados modelos de pensamiento, como por ejemplo la concepción dominante de un cierto orden de la naturaleza concebido como destino, justicia o ley: «En un estadio muy primerizo, la totalidad del mundo visible se repartía de acuerdo con una estructura ordenada o cosmos, que reflejaba el microcosmos tribal (o bien era un todo continuo con éste) y de ese modo estaba conformada por tipos de representación de origen social. El orden de la naturaleza debe su carácter moral o sacro a este factor. Pues no sólo está considerado necesario, sino también legítimo o justo, por tratarse de una proyección de la represión social que el grupo impone al individuo, y en dicha represión coincide lo que «va a ser» y lo que «ha de ser». Creemos que, siguiendo ese proceso, la Moira se convirtió en la soberana suprema de los dioses, y la Justicia ordenó esas lindes de los elementos que nos muestra la filosofía de Anaximandro»[47]. Por eso, Conford se plantea el estudio de la filosofía griega presocrática como el análisis del material religioso, en una posición que recuerda, en buena medida, la de Jaeger, para quien los filósofos griegos no representan una ruptura con la tradición mítico-religiosa, sino que, más bien, son sus continuadores y llevan a cabo una notable labor de integración y profundización de la misma[48].

---

[47] CONFORD, F. M.: *De la religión a la filosofía*, trad. cast. A. Pérez Ramos, Ariel, Barcelona, 1984, p. 92.

[48] «Si la posición del pensamiento presocrático en la historia de la filosofía griega necesita de revisión y complemento, no puede menos de resultar afectada también nuestra manera de ver sus relaciones con la religión griega. La teología de los primeros filósofos los presenta como una parte no menos importante de la historia de la religión griega que de la historia de la filosofía» JAEGER, W.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. cast. J. Gaos, F.C.E., México, 1952, p. 14.

Posiciones de este tipo, en cuanto que representan una actitud contraria a la concepción puramente interna de la historia de la filosofía, suponen una contribución de primer orden a la comprensión de esta disciplina como el estudio de un proceso intelectual abierto y en conexión con las demás formas culturales de su entorno. No obstante, de sus particulares enfoques no se deriva ninguna aclaración al problema de la articulación específica de la filosofía con esas otras formas de cultura, ya que se supone que tal articulación no se produce tan sólo en virtud de conexiones meramente externas. Por lo tanto, la historia de la filosofía quedaría, en ellos, sin objeto propio, disuelta en la historia de la ciencia o en la historia de las religiones. Es cierto que no tiene sentido una historia de la filosofía como historia interna, sino que debe asumir la conexión entre las ideas filosóficas y las no filosóficas, e incluso, rebasando el nivel de las ideas, debe atender a la conexión de la filosofía con el arte, la religión, la ciencia, etc. Pero también es cierto que debe subsistir la historia de la filosofía como estudio especializado, pues los reduccionismos no prestan ningún buen servicio a la causa del saber. Entre las distintas historias regionales deben existir relaciones de intercambio recíproco y de mutuo aprovechamiento, no estúpidas jerarquías ni actitudes imperialistas. La historia de la filosofía no puede quedar subsumida en otra historia regional más abarcante sin haber sido negada de antemano. Se puede —y se debe— hacer una historia de las ideas, una historia de las mentalidades, y la historia de la filosofía, como estudio del devenir de un determinado tipo de ideas y de obras, puede seguir siendo un modo de saber propiamente dicho, que, como tal, aportará una luz insustituíble a aquellas otras formas de trabajo histórico más comprensivas y totalizantes. A su vez, la historia de las ideas o la historia de las mentalidades, aportan a la historia de la filosofía una información valiosísima para la contex-

tualización del proceso que ella estudia. Con lo que se reafirma también que la historia de la filosofía no debe ser una mera historia interna, al margen de toda conexión con su contexto. Unicamente no se pierde de vista que el énfasis en el contexto sólo tiene sentido supuesto el texto de referencia; o lo que es lo mismo, que la consistencia del texto no se reduce al correspondiente contexto.

Este concepto de contexto cultural, esencial a la historia de la filosofía, se acerca más a la historia total de la historia de las mentalidades que a la noción de *campo de investigación* de la historia de las ideas, pues incluye tanto las producciones conceptuales como la cultura material. Sólo cuando se limita al espectro intelectual es cuando la historia de la filosofía se aproxima bastante a la historia de las ideas. En definitiva, es la atención al contexto la que permite una mejor y más amplia comprensión de cuestiones filosóficas que, sin esa referencia, pueden resultar ambiguas o confusas.

Capítulo IV

OBJECIONES A LAS TEORÍAS REDUCCIONISTAS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1. LA FETICHIZACIÓN DEL TEXTO COMO HECHO HISTÓRICO

Los diversos intentos de llevar a cabo una historia total, junto a todo el bagaje de reflexión epistemológica que han supuesto, parecen convincentes en su tesis básica, según la cual no es el individuo el sujeto último del cambio histórico, como tampoco los cambios históricos verdaderamente tales son cambios puntuales. Frente a todo individualismo historiográfico, hoy se acepta, más bien, que el objeto de la historia no es el individuo, sino el hecho social total en sus múltiples dimensiones. Y esto contrasta con muchos de los planteamientos de nuestro pasado inmediato. Por ejemplo, para Dilthey, había que partir del hombre en cuanto sujeto de los procesos reales de comprensión, o sea, de la pluralidad de vidas humanas individuales, autónomas y coexistentes,

como formas propias y objetivas. Y serían estas formas de expresión, en cuanto objetos de la respectiva comprensión, las que constituirían los objetos empíricos de las ciencias del espíritu[1].

Si lo que determina el estilo positivista de la historia de la filosofía es un individualismo de este tipo, plasmado, sobre todo, en la fetichización del texto como hecho histórico, la superación de esta concepción historiográfica pasa por la doble crítica del individualismo —la afirmación del individuo como el último átomo de la investigación histórica—, y del primado del hecho como último átomo del cambio histórico. En realidad, han sido los historiadores franceses quienes más han contribuído a esa tarea crítica, al reelaborar ciertas premisas del marxismo y enfrentarse, a partir de ellas, al positivismo. No cabria establecer aquí ninguna clase de relación entre sus criticas y determinada crítica filosófica al positivismo. Por eso es conveniente analizar el debate que desarrolla este movimiento historiográfico, en el que se trata de superar el modo positivista de hacer la historia.

Pocas discusiones contemporáneas contra el positivismo han tenido la fuerza de los argumentos de M.Bloch, L.Fébvre o F.Braudel, defendiendo la «síntesis histórico-científica» frente a la parcelación monográfica o a las exhaustivas clasificaciones de hechos. Los principios de esta nueva concepción de la historia fueron difundidos por la revista *Annales. Economies, societé, civilisations*, que daría nombre a la escuela a la que se debe un importante giro en los planteamientos actuales de las ciencias humanas. Estos principios son, en síntesis, los siguientes. En primer lugar, a la pretensión positivista de una historia objetiva, meramente descriptiva, el

[1] DILTHEY, W.: «Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu», en *Obras de Wilhlm Dilthey*, ed. cit., vol. VII, p. 177 ss.

grupo de *Annales* opone el deber y el derecho del historiador a plantear problemas y formular hipótesis: «Plantear un problema es precisamente el comienzo y el final de toda historia»[2]. Al fetichismo del texto, que hacía del historiador un mero filólogo o exégeta, se opone la exigencia de una labor de profundización hermenéutica que trata de ir más lejos de la pura lectura plana, en la medida en que se considera que los textos o los documentos, aun los más claros en apariencia y los más complacientes, no hablan sino cuando se sabe interrogarlos: «Muchas personas, y aun al parecer ciertos autores de manuales, se forman una imagen asombrosamente cándida de la marcha de nuestro trabajo. En el principio —parecen decir—, están los documentos. El historiador los reúne, los lee, se esfuerza en pesar su autenticidad y su veracidad. Tras ello, únicamente tras ello, deduce sus consecuencias. Desgraciadamente, nunca historiador alguno ha procedido así, ni aun cuando por azar cree hacerlo»[3]. En segundo lugar, frente a una historia fáctica, que se quedaba en la pura superficie de los acontecimientos, se opone una historia de las estructuras, que trata de penetrar en el descubrimiento de los íntimos nexos internos de los hechos: «Por debajo de la tradicional historia de ondas cortas, se instaura con imperceptibles inclinaciones una historia de muy largos períodos, una historia lenta en ponerse de manifiesto a la observación; se trata de la historia estructural, ligada al concepto de larga duración, entendiéndose aquí por estructura una organización, una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y usos sociales que el tiempo tarda en desgastar y en transportar»[4]. Por último, frente a la parcelación excesiva, a la hipertrofia de la

---

[2] FEBVRE, L.: *Combates por la historia*, ed. cit., p. 42

[3] BLOCH, M.: *Introducción a la historia*, trad. cast. Max Aub, F.C.E., México, 1965, p. 54.

[4] BRAUDEL, F.: *La historia y las ciencias sociales*, ed. cit., p. 53.

especialización a que había conducido el gusto positivista por los trabajos monográficos, aislando los componentes de la compleja realidad histórica, la Escuela de *Annales* afirma, como objetivo prioritario, la aspiración a una historia total, que es la que se sigue de la concepción del sentido unitario de la historia. En esa historia total, no se privilegia una temática determinada sobre las demás, sino que se contemplan todos los aspectos —políticos, sociales, económicos, culturales— que, en sus recíprocas relaciones, integran la trama del acontecer empírico.

En resumen, problematización del texto, historia como historia de estructuras temporales y aspiración a un sentido unitario de la relación interprocesos. A estos rasgos, extraídos del contraste crítico con la historiografía positivista, hay que añadir la atención a las cuestiones geográficas, al medio natural convertido en marco del proceso histórico[5]; la ampliación del campo temático de la historia tradicional a partir de la denuncia de la casi exclusividad otorgada por ella a la investigación histórica sobre el Estado, la política y las instituciones en detrimento de la historia social y económica; y la aplicación de métodos cuantitativos al tratamiento del material histórico. Podría decirse, pues, que los historiadores de la Escuela de *Annales* combaten, sobre todo, la fascinación por el hecho histórico singular, irrepetible, y la identificación de la historia como una crónica política, así como la ausencia de criterios de selección de lo que debe contar como hechos históricos. Porque estos «hechos» no se dan, en realidad, en los documentos, sino que los documentos se seleccionan en función de una problemática concreta. Los mismos documentos no son datos. Los archivos oficiales son instituciones que reflejan una elección implícita

---

[5] Como lo demuestra, por ejemplo, la monumental obra de BRAUDEL, F.: *Le Mediterranée et le monde méditerranéen à l'epoque de Philippe II*. A. Colin, Paris, 1949.

en favor de la historia concebida como crónica política. Sólo por no hacer explícita esta selección puede parecer que los hechos históricos están regidos por los documentos y que el historiador debe recogerlos allí.

Nos interesa, sin duda, el contenido de esta crítica que ha conducido a una nueva concepción del concepto de historia y de la práctica del historiador. No es difícil darse cuenta de que la debilidad de la concepción positivista de la historia radica en haberse dejado engañar por lo que, aparentemente, se presenta como sentido común. Su noción fundamental de hecho histórico, texto histórico, entraña una evidencia engañosa que implica, sin embargo, tres supuestos que se disuelven rápidamente bajo la acción de la crítica adecuada. El primero de estos supuestos es creer que los hechos históricos son cosas sucedidas tal cual en el pasado. Es decir, la actualidad pasada de lo sucedido se tiene por una propiedad absoluta independiente de nuestras construcciones mentales y nuestras opiniones. El segundo presupuesto consiste en dar por sentado que la historia se ocupa de los hechos o de los pensamientos de los hombres del pasado como campo legítimo de su especialidad. Y el tercero está en considerar el carácter de pasado como un obstáculo constitutivo por su condición de alteridad o diferencia absoluta respecto al presente, lo que afecta directamente a nuestra capacidad de conocerlo. A este triple supuesto ontológico corresponden tres postulados epistemológicos que configuran un concepto muy arraigado de lo que es la historia. Estos postulados, cuyo funcionamiento ha sido ya más o menos esbozado al examinar más arriba la concepción de la historia de la filosofía de V.Delbos, son los siguientes. En primer lugar, que hay que contraponer la singularidad irreductible de cada hecho a la universalidad de la ley. El deber del historiador de la filosofía consistía, para Delbos, en reconstruir fielmente la doctrina filosófica tal como fué pensa-

da en su concreta realidad por el filósofo en el pasado. En segundo lugar, que hay que distinguir la contingencia práctica de la necesidad lógica o física: un hecho histórico es lo que hubiera podido ser de otra manera. Y en tercer lugar, que hay que tomar conciencia de las limitaciones cognoscitivas que el pasado, por su condición de tal, entraña. Recuérdese, a este respecto, la recomendación de Delbos para paliar esta dificultad en relación a los sistemas filosóficos del pasado.

En la contestación crítica de estos prejuicios, propios de un uso ingenuo de la noción de hecho histórico y de texto en sí, sobresale la aportación de R.Aron por su planteamiento del problema de los límites de la objetividad histórica. Frente al positivismo de Langlois y Seignobos, Aron habla de disolución del objeto, observando que, en la medida en que el historiador está implicado en la comprensión y en la explicación de los acontecimientos pasados, un hecho histórico absoluto no puede ser atestiguado, como tal, por el discurso histórico. La comprensión nunca es una intuición directa, sino una reconstrucción, o sea, algo más que la simple fidelidad o simpatía: «No hay una realidad histórica, hecha con antelación a la ciencia, y que convendría reproducir simplemente con fidelidad»[6]. Un hecho histórico no lo es más que en virtud del conjunto de intenciones, motivos, valores que lo incorporan a un contexto inteligible. De modo que sus diversas reconstrucciones no hacen más que subrayar el corte que separa la objetividad, a la que aspira el trabajo del historiador positivista, de lo que es una experiencia viva irrepetible: «En cuanto a la probabi-

---

[6] ARON, A.: *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique.* Gallimard, París, 1957, 6.ª ed., p. 120. La primera edición de esta obra es de 1938, o sea, anterior a la aparición de *Annales*, que lo hace ocho años después.

lidad que nace del carácter parcial de los análisis históricos y de las relaciones causales, está en nuestro espíritu y no en las cosas»[7].

Aron rompe así toda ilusión retrospectiva de fatalidad y abre la teoría de la historia a la espontaneidad de una dinámica orientada al futuro. El pasado, concebido como lo efectivamente pasado, no constituye el objeto de la historia[8]. La comprensión abarca el oficio entero del historiador en la medida en que «la historia es una aventura espiritual en la que la personalidad del historiador se compromete enteramente. Para decirlo en una palabra, está dotada para él de un valor existencial y es de esto de lo que recibe su seriedad, su significación y su precio»[9]. O sea, la comprensión se incorpora a la verdad histórica, a la verdad a la que el historiador es capaz de llegar. No es el aspecto subjetivo frente a la objetividad de una explicación positiva, pues «cuando la historia es verdadera, su verdad es doble, estando hecha a la vez de verdad sobre el pasado y de testimonio sobre el historiador»[10].

Estando, pues, el historiador implicado en el conocimiento histórico, no puede fijarse el objetivo imposible de reactualizar el pasado, porque la historia no es un conocimiento sino por la relación que establece entre lo vivido o lo pensado por los hombres de otro tiempo, y lo vivido y pensado por el historiador de hoy. En realidad, el pasado realmente vivido por la humanidad no puede ser más que postulado, como el noumeno kantiano, en el origen del fenómeno empírico conocido, por lo que, como tal, no es accesible como objeto de conocimiento. Por tanto, si la historia es

---

[7] ARON, R.: *o.c.*, p. 168.

[8] Pueden encontrarse argumentos similares en MARROU, I.: *De la connaissance historique*. Seuil, Paris, 1954.

[9] ARON, R.: *o.c.*, p. 197; cfr. MARROU, I.: *o.c.*, p. 83.

[10] ARON, R.: *o.c.*, p. 221.

la relación del historiador con el pasado, no se puede tratar al historiador mismo como un factor perturbador que es preciso eliminar. La iniciativa no parte del documento en el que el hecho histórico existiría en estado latente, sino de la pregunta planteada por el historiador.

Ante esta crítica —cuyos resultados se acercan bastante a la problemática diltheyana del *Verstehen*—, que combate la noción de hecho histórico y texto en sí desde la perspectiva del modo específico del conocimiento histórico frente al conocimiento de la ciencia natural, el interés de las objeciones procedentes de la Escuela de *Annales* radica, sobre todo, en que van dirigidas a un cuestionamiento frontal de la idea del positivismo de lo que constituye propiamente el objeto de la historia. En este sentido, la inacabada obra de Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (1944), presenta, frente a la concepción positivista, una idea de la historia como constitución de cadenas de fenómenos semejantes y establecimiento de sus interacciones, teniendo en cuenta que «las causas en historia no se postulan sino que se buscan»[11]. El objeto de la historia no son los hechos históricos llevados a cabo por sujetos que actuaron o pensaron en una época determinada. Por eso, su discurso no es el de una explicación basada en un modelo causal según el cual los hechos históricos pueden ser atribuídos siempre a agentes individuales, autores o víctimas de ellos. Incluso incluyendo el concepto de interacción en el de hecho histórico, el positivismo no sale del supuesto, pues el autor de ella debe ser, para él, siempre un agente identificable.

Traducida esta crítica al ámbito de la historia de la filosofía implica que las doctrinas filosóficas no son puros textos históricos

---

[11] BLOCH, M.: *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, A. Colin, París, 1974, 7.ª ed., p. 160.

fruto del esfuerzo subjetivo de su autor, sino que nos remiten a una objetividad que los desborda y que, en virtud de ella, van cobrando forma en el curso de la historia posterior. Si las ideas producidas por los filósofos les pertenecen, ciertamente, a ellos, pertenecen también, y sobre todo, a movimientos de pensamiento (racionalismo, empirismo, idealismo, materialismo, etc.). Las ideas siguen un curso independiente, separadas del autor que las formuló por primera vez, y acaban alcanzando significados que los filósofos que una vez las pensaron no les habían dado. De esto es buena prueba la historia del *cogito,* del que derivan la mónada de Leibniz, el espíritu de Berkeley, el *self* de Hume, el sujeto trascendental de Kant, pero evidentemente alcanzando en cada caso un significado diferente: «De modo que cuando Descarte dijo *cogito ergo sum,* dijo mucho más de lo que quiso decir» [12]. Estos significados no sólo divergen de uno inicial, sino que hay casos en los que las ideas llegan a contradecir las intenciones aparentes o explícitas de sus autores, como tal vez sucedió en el caso de Malebranche [13].

La conclusión de todo esto es que la historia de la filosofía no debe autocomprenderse como una historia de filósofos. El individuo no es el sujeto último del cambio histórico, ni sus operaciones puntuales son los factores reales de ese cambio. La historia discurre sobre un tiempo social, epocal, y el discurso histórico debe ser el discurso de la historia profunda y silenciosa, el discurso del tiempo plural corto y largo, rápido y lento en función de los movimientos diferentes que lo recorren. La historia no la hacen los grandes héroes de la humanidad, sino esos movimientos de dife-

---

[12] ALQUIE, F.: «Intentions et déterminations dans la génèse de l'oeuvre philosophique», en *Revue de l'Université de Bruxelles,* 1973 (3-4), p. 302.

[13] Cfr. ALQUIE, F.: *Le cartesianisme de Malebranche,* Vrin, París, 1974, Introduction.

rente ritmo. Así, la disolución del hecho histórico es sustituida por el suelo firme de la duración, compatible con la diacronía. Un error de algunos estructuralistas ha sido sucumbir a la ilusión de hacer de los fenómenos de movimiento lento algo intemporal, al aplicarles modelos matemáticos formalizadores [14]. Sin embargo, los procesos que se desarrollan lentamente y a los que corresponden estructuras de extrema longevidad, no dejan de comportar tiempo. La aplicación de los procedimientos formales adoptados de la economía o de la sociología no pueden hacer olvidar esto. Como ha dicho P.Chaunu, la historia cuantitativa es una historia serial basada en la constitución de series homogéneas de items, o sea, de hechos repetibles eventualmente accesibles a un tratamiento cuantitativo. Y sobre esta base serial es posible redefinir las categorías mayores del tiempo histórico [15].

Por ejemplo, la *conjoncture* pasa de la historia económica a la historia general donde puede integrar, en un momento dado, un gran número de datos y de correlaciones entre series alejadas [16]. Del mismo modo, la noción de *structure*, entendida en el sentido estático de arquitectura racional de un conjunto dado, pero también dinámico de una estabilidad duradera, se convierte en una noción valiosa al estar referida a la intersección de numerosas variables que presuponen una serie. De modo que, mientras la *con-*

---

[14] Así lo advierte Braudel: «Los modelos de las matemáticas se prestan mal a los viajes en el tiempo, ante todo porque circulan sobre una sola de las innumerables rutas del tiempo, la de la longitud, la de la duración muy larga, al abrigo de accidentes, de coyunturas, de rupturas». BRAUDEL, F.: *Escrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969, p. 72.

[15] Cfr. CHAUNU, P.: *Histoire quantitative, Histoire sérielle*, A. Collin, Paris, 1978.

[16] Como sostiene LE GOFF, J.: *Structure-Conjoncture*, en LE GOFF, J. (ed.): *La Nouvelle Histoire*, Retz-Cepl, Paris, 1978, pp. 210-241.

joncture tiende a designar el tiempo corto, la *structure* designa el tiempo largo, estableciendo juntas una polaridad en la investigación histórica que salvaguarda el matiz temporal y diacrónico. El instrumento cuantitativo no es aquí sino un mediador capaz de hacer aparecer una estructura, una mutación, e incluso el fin de una estructura, pero salvando lo cualitativo, de modo que es precisamente en virtud de esa cualidad temporal de estabilidad, cambio y desagregación como las estructuras pueden entrar en el ámbito de la historia.

G.Duby, cuya obra ilustra excelentemente la historia de las mentalidades, plantea el problema en términos parecidos. De un lado, retoma la definición de Althusser referente a la ideología como un sistema que posee su lógica y su rigor propio de representación —imágenes, mitos, ideas o conceptos— dotado de una existencia y de una función histórica en el seno de una sociedad dada. A continuación caracteriza las ideologías como globalizantes, deformantes, concurrentes, estabilizantes y generadoras de acción. De este modo da paso a la historia, pues los sistemas de valores «poseen su propia historia, cuya marcha y fases no coinciden con las de la población y los modos de producción»[17].

En conclusión, el objeto de la historia es el estudio de la transformación de las estructuras bajo la presión de los factores de cambio. La cualidad histórica del pasado radica en su capacidad de integración dinámica con el presente, de modo que la distancia cubierta por la memoria se convierte aquí en constituyente.

---

[17] DUBY, G.: *Histoire sociale et idéologie des societes*, en LE GOFF, J. (ed.): *Faire de l'histoire*, ed. cit., vol. I, p. 149.

2. LA DISOLUCIÓN DE LO FILOSÓFICO COMO SERIE DIFERENCIADA

Lógicamente, si se rechaza de antemano la autonomía de la filosofía como saber específico, una disciplina que pretendiera ser historia de la filosofía no tendría sentido. Suele ilustrarse esta situación, de manera casi tópica, recordando el planteamiento reductivista de un mal sociologismo, desarrollado a partir del principio de que toda conciencia es un efecto de la vida social y sus instituciones, de que todo sistema de ideas no es más que ideología, superestructura enraizada en la infraestructura económica, instrumento de dominio ejercido por la clase dirigente. De ahí que la historia que se deriva de esta concepción se fije como objeto de estudio las causas que rigen el desarrollo de los medios y las relaciones de producción, y las leyes que, en función de ellos, determinan la evolución de las estructuras económicas y los sistemas sociales. Las ideas son simples instrumentos de la conciencia de clase que sirven para mantener la cohesión de los grupos sociales. Se entrelazan formando ideologías que de ningún modo resultan eficaces para cambiar, por sí solas, las condiciones sociales de producción, aunque sí son poderosas si se trata de hacer que no cambien. Como elemento ideológico, la filosofía queda reducida a la condición de simple reflejo de condiciones socioeconómicas, y su historia no puede aspirar a ser otra cosa que historia de los distintos reflejos ideológicos, subordinada como tal, a la función histórica general de esclarecer la naturaleza de la infraestructura y la relación de la superestructura con ella. Propiamente no habría aquí historia de la filosofía, que queda disuelta en la historia económico-social.

Sin embargo, después de todo lo dicho más arriba acerca de las concepciones contemporáneas de la historia en general, no se

puede minimizar la importancia de la aportación de la concepción marxista de la historia de la filosofía, que se caracteriza por la insistencia en el influjo preponderante de la vida económica en la génesis de las filosofías. Como ha sucedido en el ámbito de la historia general, el historiador de la filosofía está obligado a realizar, en su campo, la superación de esta concepción, que no es simplemente un dejarla atrás, sino un ir más allá de ella pero manteniéndola. Hay que defender la diferencia de la filosofía como objeto específico de la historia de la filosofía. Pero hoy no es posible argumentar en favor de una autonomía tal que haga de la historia de la filosofía algo sustancialmente distinto a lo que son las demás historias. Que el historiador de la filosofía sea él mismo filósofo no hace diferente su tarea de la tarea historizadora de los demás historiadores que trabajan en otros ámbitos históricos. Pues, en último término, no hay distintas historias, sino sólo una, que es estudiada desde perspectivas diversas y siguiendo procesos de secuencias que se destacan del proceso general.

En lugar, pues, de identificar simplemente el punto de vista del materialismo histórico con el predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia —pasando incluso por alto que Marx y Engels insistieron a su vez en la influencia inversa de los factores ideológicos y espirituales sobre la economía—, importa más atender al hecho de la conciencia misma que el marxismo ha tenido de su diferencia respecto a la ciencia burguesa desde su apelación al punto de vista de la totalidad[18]. Se ha producido una retórica redundante atribuyendo a la historia de la filosofía cuestionamientos y peculiaridades que la singularizarían y desconectarían de las demás historias, cuando lo cierto es que problemáticas del mismo tipo, aunque distintas, se dan también en las demás

[18] LUKACS, G.: *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ed. cit., p. 39.

historias regionales. La identidad epistemológica de la historia de la filosofía no podrá encontrarse, pues, por la vía de singularizar su problemática como si esta se originase en la condición misma de ser de la filosofía, y como si en la historia, cuando se refiere a hechos no filosóficos, no se diera la menor dificultad. En conclusión, una defensa de la historia de la filosofía como serie diferenciada, frente a tendencias imperialistas o reduccionistas, no podrá ser eficaz más que por la vía del doble reconocimiento de la especificidad de su objeto de estudio y de su condición de historia, entendiendo por ésta algo no diferente de lo que entienden, de sí mismas, las demás historias.

Según P. O. Kristeller, «cuando hablamos de la filosofía y de su historia, hemos de definir previamente qué entendemos por filosofía... Aparte de la concepción y la definición de la filosofía, hemos de examinar también su relación con otras áreas de conocimiento que constituyen, junto con la filosofía, el contenido de nuestra experiencia, de nuestra cultura y de nuestro curriculum académico»[19]. En realidad, todas las historias, y no sólo la de la filosofía, se hacen «desde dentro», desde la conciencia de un tipo de actividad en la que el hombre se ve a sí mismo como sujeto activo. Y es este «desde dentro» lo que confiere, a cada historia, su diferencia y su peculiaridad específica. Ninguna historia puede hacerse desde una exterioridad total respecto del lugar mismo desde el que se hace el discurso histórico. Por eso, ni en el caso de la reducción sociologista, ni en el de la nivelación filológica, podría hablarse, en rigor, de historia de la filosofía. Pues la historia de la filosofía tiene que hacerse siempre, en la medida en que es memoria de una tradición, desde la conciencia actual de una experiencia

---

[19] KRISTELLER, P. O.: «Philosophy and its Historiography», en *The Journal of Philosophy*, 1985 (82), p. 618.

propia, que es la que sostiene su estatuto como ámbito de una historia diferenciada, aunque esté en relación con las demás experiencias de su contexto cultural. Desde esta perspectiva, lo que impediría, en todo caso, al planteamiento marxista abrirse a una historia de la filosofía así comprendida no sería tanto su comprensión de la historia como tal, cuanto su subordinación de la serie filosófica a la serie socio-económica.

En cierto modo, ha sido esa exigencia mayor para el filósofo de desarrollar su actividad en referencia continua a su propio pasado, lo que ha podido contribuir, tal vez, de manera tan decisiva, a crear el espejismo de la especificidad de la historia de la filosofía como forma singular. Es difícil encontrar una excepción a la práctica de recurrir a filósofos anteriores para justificar, fundamentar o definir el propio pensamiento. Así, los filósofos suelen tener siempre ante sí una pluralidad de filosofías, filosofías que se presentan contemporáneamente, pero sobre todo sucesivamente, en gran medida como equívocas y aun contradictorias. Ante tal circunstancia, cabe conjeturar que los filósofos se inclinaron a pensar que el proceso del devenir de las actividades filosóficas no constituye una línea continua y acumulativa, que las distintas filosofías no son deducibles unas de otras, «no van acumulándose unas a otras, sino que constituyen una serie discontinua de momentos puntuales a los que hay que tratar de encontrar un hilo conductor. Y como la actividad filosófica consistía —consiste— en configurar un sistema de conceptos por el que se alcance una conciencia racional, y no mítica, de la totalidad de las experiencias; y como dicha conciencia racional es la verdad que toda filosofía busca con pretensiones de que tenga las máximas universalidad e inmutabilidad posibles, en esa búsqueda pusieron los filósofos el hilo conductor

que encadenaría los momentos discontinuos que forman el devenir de las filosofías»[20].

Probablemente así, los filósofos han aprendido a historizar desde la conciencia actual de que estaban buscando la verdad. En realidad, lo decisivo aquí es ese *desde*. El modo como los filósofos se han puesto en relación con el pasado ha sido precisamente no limitándose a poner de relieve lo que el texto dice o quiere decir, sino forzándolo a responder a preguntas formuladas desde el propio sistema del que historiza. Lo contradictorio es que, siendo ésta la práctica característica de la actividad filosófica, el historiador de la filosofía más reciente ha hecho generalmente un tipo de historia de la filosofía en el que ha estado ausente esta problematización del pasado desde una comprensión racional como razón fundadora de la historicidad de las filosofías. Las historias de la filosofía que estamos acostumbrados a ver, en la mayoría de los casos, son encadenamientos meramente cronológicos que, o alinean las ideas para ser vistas en un supuesto desarrollo orgánico en el que, por su inmanencia, no juegan los factores no filosóficos del devenir, o se analizan las ideas entendiéndolas como sucesivos resultados de contextos sociales diversos y en proceso. Ambas formas falsean la historia de la filosofía, al reducirla a un cómputo de datos y a un encadenamiento meramente mecánico de los mismos.

Como historiador, el historiador de la filosofía ha de buscar un orden de comprensión destinado a asegurar la relación del pasado con el presente. No se trata de revivir el pasado ni de representarlo en un esquema, sino de ofrecerlo en una conexión con lo actual que lo haga inteligible. Y en esto no se diferencia del histo-

---

[20] PEÑALVER SIMO, M.: «Lo peculiar de la Historia de la Filosofía», en *Anales de Filosofía,* 1985 (3), p. 7.

riador en general, que también investiga «por qué mediación efectiva la existencia humana práctica impone a la conciencia el reconocimiento de la realidad histórica del hombre»[21]. Pero si, en función de esto, no tiene sentido ya oponer en este nivel lo historiográfico y lo filosófico, ello no significa que perdamos de vista que, en la medida en que las obras filosóficas no son puro producto de factores no filosóficos correspondientes a un determinado momento social, exigen una historia interna propia. En este sentido resulta útil la distinción práctica entre una filosofía como *Weltanschauung* genérica, a lo Dilthey, y la filosofía como tradición de pensamiento que se produce en Occidente a partir de su nacimiento en Grecia. Entendidos como concepciones del mundo, los sistemas filosóficos tienen el riesgo mayor de ser identificados con las superestructuras ideológicas funcionales al servicio de la organización práctica de la cultura. Como tradición específica de pensamiento occidental, la filosofía se caracteriza, en cambio, por la conciencia de su diferencia respecto a las diversas concepciones del mundo existentes en todas las sociedades y respecto de las demás formas de conciencia históricamente dadas: religión, ciencia, discurso político, etc. Es de esta tradición crítico-reflexiva específica de la que trata la historia de la filosofía. Su objeto es una formación históricamente concebible, puesto que, como tal, no se ha producido en todas las sociedades, sino que ha supuesto una tradición autónoma en virtud de la cual se han perfilado sus lineas esenciales y sus problemas determinantes. Formación, pues, autoconstituida precisamente como tradición de reflexión crítica respecto de las demás formas culturales ya existentes. En conclusión, el objeto de la historia de la filosofía es esta serie diferenciada de

---

[21] CHATELET, F.: *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia.* Siglo XXI, México, 1981, vol. II, p. 203.

una filosofía como forma de conciencia objetiva en coexistencia con otras formas de conciencia objetiva que son objeto de su reflexión y de su crítica. Al mismo tiempo se justifica la entrada en las preocupaciones de la historia de la filosofía de aspectos no estrictamente filosóficos, pero que tienen relación con lo filosófico, como los elementos biográficos, la preparación intelectual del filósofo que se estudia, etc..

Segunda Parte

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO HERMENÉUTICA

Capítulo V

LA MATRIZ TEÓRICA

1. TEMPORALIZACIÓN Y ARTICULACIÓN LINGÜÍSTICA DE LA HISTORIA

La concepción del conocimiento, tan largamente instalada en el desarrollo del pensamiento occidental, que, fundándose en una visión ontológica logocéntrica, entiende la verdad como visualización de la presencia y como adecuación entre mente y cosa, ha tenido, sin duda, un efecto retardatario en la justa estimación de la historicidad de la filosofía. Pues se absolutizaba la verdad haciéndola única, y lo más que podía hacerse en torno a ella era enriquecerla acumulativamente. No es estraño que, desde este concepto de verdad, las fisuras, las discontinuidades, las diferencias y la historia misma no pudieran considerarse sino como deficiencias. Y así no podía hacerse justicia al tiempo histórico. La corrección de esta concepción, cuya ejecución constituye tal vez uno de los hechos capitales de la filosofía contemporánea, debía hacerse a partir

de la vinculación del tiempo con el ser, de la crítica al logocentrismo y, en definitiva, de una actitud que desplazara la clave de lo real, desde la presencia, al resultado inestable, pero continuado, de construcciones, transformaciones y reconstrucciones. No basta con un interés ambiental por la historia que, a lo más, conduzca al intento de proporcionarle un estatuto científico similar al de las ciencias naturales (Dilthey). No ha sido suficiente, de hecho, el rechazo de la veleidad de las construcciones históricas arbitrarias para tratar de armonizar, de un modo científico, las perspectivas más amplias con los caracteres más específicos de la realidad histórica concreta (Max Weber). Entre las impostaciones historicistas del problema del conocimiento y los intentos que, partiendo de Heidegger, tratan de llevar a cabo una fundamentación hermenéutica, y no meramente metodológica, de la historia, es el horizonte mismo del problema el que ha cambiado. Pues no se trata ya de preguntarse si y cómo el hombre puede comprender la historia; si los métodos del conocimiento histórico pueden tener la dignidad de ciencia o no; si la historia, como tal, tiene un sentido unitario y total o no. Por el contrario, lo que se intenta es ver en qué medida la comprensión que el hombre tiene de sí mismo es intrínsecamente histórica, y en qué medida, al comprenderse a sí mismo históricamente, modifica continua e ineluctablemente su propia comprensión de la historia.

Este cambio no se explicaría sin la profunda influencia ejercida por la obra de Heidegger sobre la filosofía contemporánea en general. A partir de ella, la temporalidad no es comprendida ya como una más de entre las varias dimensiones posibles de lo real, o, para hablar kantianamente, una de nuestras formas específicas de entender los fenómenos. La temporalidad es la dimensión intrínseca, constitutiva y fundamental de la existencia, y sólo su proyección temporal explica la comprensión que el hombre tiene de

sí mismo y del mundo. No se trata, pues, sólo —como ya había propuesto la Fenomenología— de salir de las perspectivas gnoseológicas y psicológicas para ir a las cosas mismas. De lo que se trata es de comprender verdaderamente el significado ontológico de la temporalidad constitutiva del hombre y de su conciencia histórica, determinante de sus límites y posibilidades. Sólo desde ella podrá tenerse una estimación real del tiempo de las cosas y del tiempo de la acción humana, ámbito propio de la historicidad: «La temporalidad...es la condición de posibilidad de la historicidad como forma temporal del ser del ser-ahí, prescindiendo de si éste y cómo éste es un ente en el tiempo. La determinación *historicidad* es anterior a lo que se llama historia (gestas de la humanidad mundial). Historicidad quiere decir la estructura del ser del gestarse del ser-ahí en cuanto tal, sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una historia mundial y pertenecer históricamente a la historia mundial»[1].

Es, pues, oportuno recordar esquemáticamente ese giro ontológico supuesto por *Sein und Zeit* frente a las concepciones tradicionales del ser, en la medida en que, con esta obra, se traza el horizonte de una comprensión de la historia desde la cual es posible superar las aporías de las concepciones deficientes de la historia de la filosofía. Se aludirá, pues, en primer lugar, a la crítica heideggeriana a la metafísica occidental por su olvido del ser-tiempo, hecha desde el planteamiento de una Ontología fundamental como analítica existencial que desvela el sentido ontológico de la temporalidad, analizando la trascendencia de este planteamiento para el concepto de la historia. En segundo lugar, puesto que ese giro ontológico es también un giro lingüístico, se estudiarán los

---

[1] HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo,* trad. cast. J. Gaos, FCE, México, 1968, p. 30

fondo la posibilidad de esa función. Por el contrario, el tiempo mismo se toma como un ente entre otros entes, y se intenta apresarlo a él mismo en la estructura de su ser, desde el horizonte de la comprensión del ser que se orienta ingenua y tácitamente por el mismo»[3].

La repetición de la pregunta por el sentido del ser debe suponer un cambio sustancial en este estado de cosas. A partir del análisis de la estructura fundamental del ser-ahí como ser-en-el-mundo, Heidegger podrá mostrar la consistencia ontológica de la historicidad de la existencia que hace imposible ver al sujeto de conocimiento como el sujeto puro supuesto en toda posición de tipo trascendental, al tiempo que la temporalidad resulta irreductible al concepto de tiempo empleado en las ciencias naturales. En el ser-en-el-mundo, Heidegger estudia, en primer lugar, la consistencia del ser-en como «habitar cerca de», «ser familiar». Es decir, el ser-ahí no es un objeto más en un hipotético montón de entes que sería el mundo. El mundo forma parte del ser del ser-ahí como el horizonte en el que puede revelarse en su totalidad. Es la mundaneidad *(Weltlichkeit)* del ser-ahí como a priori. En este sentido, por mundo debe entenderse el conjunto de referencias y significaciones en vista del cual el ser-ahí *es*, o sea, el ámbito en el cual acontece el sentido. El pensamiento aprende a conocer el sentido en el mundo en el que está, lo que hace aparecer como ilusoria la pretensión objetivista del pensamiento tradicional: «Una ojeada a la ontología hecha hasta aquí muestra que el no ver la estructura del ser-ahí que es el ser-en-el-mundo trae consigo un pasar por alto el fenómeno de la mundaneidad»[4].

---

[3] HEIDEGGER, M.: *o.c.*, p. 36.

[4] HEIDEGGER, M.: *o.c.*, p. 78.

El mismo conocimiento de los seres naturales no se produce bajo la forma de su modo determinado de ser-en-el-mundo. La ontología tradicional, desde Parménides, olvida la mundaneidad cuando la confunde con su concepto de naturaleza o, en el caso de Descartes, con la extensión como su determinación fundamental. A la mundaneidad no se puede acceder por el conocimiento matemático, a no ser que el hechizo de la presencia oriente al pensamiento hacia lo permanente, que es lo que las matemáticas conocen[5]. Ni tampoco se puede acceder a ella en función de la cuestión de los valores: «Con el ser cosa material, ¿no se sienta tácitamente un ser —el constante ser ante los ojos como cosa— que con el ulterior enriquecimiento de los entes en predicados de valor está tan lejos de experimentar una ampliación ontológica, que antes bien esos mismos caracteres de valor se quedan en determinaciones ónticas de un ente que tiene la forma de ser de la cosa? La adición de predicados de valor no es capaz de dar en lo más mínimo nuevos datos sobre el ser de los bienes, sino que se limita a presuponer una vez más en los últimos la forma de ser del puro ser ante los ojos. Los valores son determinaciones ante los ojos de una cosa»[6]. De ahí que Heidegger mismo intente relacionar la extensividad de las cosas, que es para Descartes la base de lo derivadamente inteligible, con la espacialidad del ser-ahí y, por tanto, con su propia estructura fundamental. De este modo, el conocimiento no podrá constituirse ya como pura representación objetiva de una forma que no cambia, sino que tendrá que vincularse a la condición de la preocupación *(Sorge)*. En definitiva, esto significará la necesidad de renunciar a la ilusoria pretensión de disponer de

---

[5] Cfr. HEIDEGGER, M.: *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen.* Niemeyer, Tubingen, 1962, p. 52 ss.

[6] HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 114.

una teoría del conocimiento como propedéutica de toda ontología, pretensión característica del pensamiento occidental.

El ser-ahí, como ser-en-el-mundo, es un ser-en en lo que ya es echado *(Geworfenheit)* antes de él, pero que él asume en su proyecto y articula como estructura significativa. Es constitutivo del ser-ahí estar situado en un horizonte bien determinado, integrado en él de un modo u otro. Esta es su facticidad. Pero tambien es existencialidad, proyecto, puede proyectarse en un poder-ser. Por eso es ser-posible, posibilidad (Möglichkeit). No lo es en cuanto que dispone de posibilidades que se le añadirían como lo que no es real aún a algo que ya está dado. El poder-ser del ser-ahí se hace transparente a sí mismo como ser-en-el-mundo. Así toda comprensión está limitada a un horizonte en el que determinadas posibilidades quedan descartadas, pero también en el serno del cual la articulación del proyecto es posible a través del lenguaje: «El habla es de igual originalidad existenciaria que el comprender y el encontrarse»[7]. Esta comprensión articulada, que se realiza desde el estar-situado, constituye la posibilidad existencial de ser-en-la-verdad. En ella el sentido se basa en la apertura y variabilidad del ser-ahí; no es ya representación de algo fijo, como no puede serlo el *Umwillen,* estructurado por el propósito, la previsión y la anticipación del proyecto sobre cuya base algo accede, como sentido, a la condición de verdad.

Para el pensamiento tradicional, el lugar propio de la verdad era el juicio, que constata una subsistencia *(Vorhandensein)* a la que el pensamiento puede remitirse una y otra vez. Para este pensamiento, el ente es un ente dado *(Vorhandenes)* y el mundo un conjunto de estos entes: «El análisis del sentido, tal como lo toma

[7] HEIDEGGER, M.: *o.c.*, p. 179.

la ontología del estar, está emplazado frente a la cuestión de si los caminos del pensar pueden ser agotados por la lógica tradicional, o si el lenguaje del pensar puede ser entendido por una gramática orientada en la lógica. ¿Es susceptible la lógica tradicional de comprender la movilidad del sentido, o es simplemente lógica de lo presente? ¿Es capaz la gramática, orientada en la lógica, de concebir el lenguaje como articulación de la apertura originaria del ser-en-el-mundo, o tiene que ser liberada de la lógica»[8].

Pero el sentido más propio del ser del ser-ahí se anuncia, para Heidegger, en lo que él denomina la preocupación *(Sorge)*, término que indica la unidad, en sí misma diversificada, del ser-ahí como ser-anticipado *(Sichvorwegsein)* y ser posible. Heidegger hace ver cómo el ser-ahí es siempre total en su anticipación de la muerte, o sea, no total en el sentido tradicional de un ente dado. Por la llamada de la conciencia, el ser-ahí se resuelve por su ser más propio *(Selbst)*, saliendo de su inautenticidad. Entonces se reconoce como deudor *(schluldig)*, lo que equivale a ser fundamento de un todavía-no: «Lo que constituye en el ser-ahí la no totalidad, el constante pre-ser-se, no es ni la falta de un en-conjunto aditivo, ni menos todavía un aún-no-haberse-hecho-accesible, sino un todavía-no que en cada caso ha de ser un ser-ahí por ser el ente que es»[9]. El sentido de la deuda *(Schuld)* se origina aquí en la condición de que el ser-ahí no ha puesto él mismo el ser proyectado que es su fundamento. Por ello es *schuldig*, tanto en el sentido de «deudor» como en el de «obligado a responder de algo» *(an etwas Schuld ist)*. En definitiva, Schuld significa, en este contexto, que el ser-ahí no dispone arbitrariamente de su ser. Sus posibilidades se encua-

[8] Pöggeler, O.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. cast. F. Duque, Alianza, Madrid, 1986, p. 61.

[9] HEIDEGGER, M.: *o.c.*, p. 267.

dran en una imposibilidad última señalada por la muerte, por lo que debe asumir estar determinado por una nada. Y esto significa que cualquier revelación del ser-ahí es siempre situacionalmente limitada, o sea, caracterizada también por un todavía-no. No es procedente obstinarse en la verdad propia de una situación cualquiera, renunciando a la libertad de la repetición crítica. El ser-ahí, en su autenticidad, sabe que toda verdad está situada, que también tiene constitutivamente su ahí.

Si cabe entonces hablar de totalidad en relación al ser-ahí ello es posible sobre la base de la capacidad de éste de anticipar su muerte y reconocer su deuda. Pues así, el ser-ahí va de un ser-todavía-no a su ser-pasado haciéndose, de este modo, presente en su situación. Y así el sentido de su ser, su ser-ahí mismo que se comprende a sí mismo y que lo hace posible, se muestra como temporalidad: «La temporalidad hace posible la unidad de la existencia, la facticidad y la caída, constituyendo así originariamente la totalidad de la estructura de la preocupación»[10]. La temporalidad se desvela, pues, por el análisis existencial, como el sentido del ser auténtico y de la comprensión de su ser. Heidegger desarrolla, a partir de aquí, una serie de observaciones acerca de cómo, en la comprensión, domina el futuro respecto al pasado, aunque dejando bien sentado que es la temporalidad misma la que debe ser descubierta en su esencia originaria. En la preocupación, el ser-ahí intenta llegar a ser él mismo según sus posibilidades más propias. Llegar a *(Zukomen)* es la raíz del futuro. He aquí la posibilidad, incluida en la resolución anticipada. Este significado de futuro permite descubrir relaciones importantes entre las tres dimensiones del tiempo, si bien lo más destacable es la jerarquía establecida, en el proceso temporal, entre los tres niveles siguiente: 1.º) La

[10] HEIDEGGER, M.: *o.c.*, p. 356.

temporalidad propiamente dicha, unificada por la resolución frente a la muerte; 2.º) La historialidad *(Geschichtlichkeit)* analizada a partir de la «extensión» *(Erstreckung)*, y desarrollada al hilo de los tres conceptos, semánticamente ligados, de historia *(Geschichte)*, destino *(Schicksal)* y destino común *(Geschik)*, para culminar en el concepto de recapitulación *(Wiederholung)*; 3.º) La intratemporalidad *(Innerzeitigkeit)*, que procediendo de la temporalidad fundamental, es analizada en su característica de databilidad, de extensión y de carácter público.

El propósito de *Sein und Zeit* era pensar la temporalidad del ser en respuesta a la pregunta por el sentido del ser. Al final de la analítica existencial se muestra cómo, a partir de la temporalidad del ser-ahí, el pensamiento debe tomar conciencia de la temporalidad de toda comprensión del ser y del sentido del ser mismo: «Por consiguiente, ha de ser un modo original de temporación de la temporalidad extática lo que haga posible también la proyección extática del ser en general. ¿Cuál es la exégesis de este modo de temporación de la temporalidad? ¿Lleva algún camino desde el tiempo original hasta el sentido del ser? ¿Se revela el tiempo también horizonte del ser?» [11]. Éstas son las palabras con las que acaba *Sein und Zeit*, aunque el propósito no haya alcanzado su completa realización. Quedan por resolver muchos interrogantes fundamentales: ¿Cómo la comprensión del ser es el horizonte trascendental de la cuestión relativa al ser? ¿Cómo hay que entender la trascendencia, la superación del ser más allá del ente? ¿Cómo se conecta la temporalidad del ser-ahí con el tiempo como horizonte trascendental de la cuestión sobre el ser? ¿Qué quiere decir aquí trascendental? ¿Cómo inteligibilidad del ser y comprensión del ser pertenecen una a otra?. Sin embargo, sí queda suficientemente

---

[11] HEIDEGGER, M.: *o.c.*, p. 470.

aclarada la cuestión de por qué la tradición metafísica no ha comprendido el tiempo en su naturaleza originaria. Y es que, conforme a una tendencia fundamental del ser-ahí, la ontología tradicional se ha dejado polarizar por el ente que se encuentra en el tiempo, olvidándose de la temporalidad del tiempo mismo. Ha pensado el ser del ente a partir del ente presente en el tiempo, pensando luego el tiempo mismo a partir de la comprensión del ser así obtenida. El concepto de tiempo que obtiene es el de una serie de instantes susceptibles de ser localizados. Ahora bien, ningún instante del tiempo puede ser cosificado, lo cual aparece ahora suficientemente obvio desde la conceptualización heideggeriana del ser-en-el-mundo como historicidad sobre una ontología que temporaliza el tiempo mismo.

Pero, como se ha apuntado al principio de este epígrafe, el giro ontológico heideggeriano es también un giro linguístico, que permite articular la estructura temporalizada de la historia en el marco de una ontología hermenéutica. Pues comprender, según *Sein und Zeit*, no es simplemente una actividad humana entre otras, sino la estructura ontológica fundamental del hombre que, en toda acción, no hace más que desplazarse de diversas maneras. Comprender es la sustancia de toda manifestación humana. Así, la existencia es concebida, en su carácter radicalmente linguístico, como hermenéutica: el modo propio de ser del hombre es existir como intérprete o desvelador del ser.

En Heidegger, pues, la hermenéutica, más allá de una metodología de la interpretación, se convierte en una realidad ontológica desvelada por el análisis fenomenológico de la autocomprensión del ser. Existir es comprenderse o interpretarse en el mundo: «El análisis heideggeriano de la temporalidad de la existencia humana ha mostrado, a mi parecer de modo convincente, que el comprender no es una de las posibles actitudes del sujeto sino el modo de

ser de la misma existencia como tal. En este sentido ha sido adoptado aquí el término *hermenéutica*. Indica el movimiento fundamental de la existencia que la constituye en su finitud y en su historicidad, y que abraza así todo el conjunto de la experiencia del mundo. No es ambiguedad o exageración sistemática de un aspecto particular decir que el movimiento de la comprensión es algo universas y constitutivo; está en la naturaleza misma de las cosas»[12].

Las expresiones que exhiben el prefijo *vor (Vor-habe, Vor-sicht, Vor-griff)* presentan, para Heidegger, una estructura de anticipación que pertenece a nuestro modo de ser o comprensión. Este sentido de anticipación, de modo análogo, lo atribuirá Gadamer al concepto de prejuicio, reivindicando su sentido positivo como posibilitador de la comprensión: al interpretar un texto se actualiza siempre un proyecto. Es decir, se puede comprender en la medida en que se establece una estructura de anticipación, un preconcepto como proyecto de una totalidad que permite dar sentido a las partes del texto. Una obra o un texto sólo exhiben su sentido cuando se leen o contemplan con cierta expectativa, anticipación de una totalidad en la que cobran sentido los elementos como parte de la misma. Esta anticipación manifiesta evidentemente la finitud de nuestro comprender, pero no sólo su limitación, como indicaba Dilthey, sino también su posibilidad misma.

Desde esta fenomenología del comprender, Heidegger manifiesta, a nivel ontológico, la imposibilidad de seguir manteniendo como contrapuestos los conceptos de objetividad y subjetividad, y la necesidad de admitir la coimplicación o pertenencia recíproca de sujeto y objeto. Desde la contraposición es imposible saltar de

---

[12] GADAMER, H. G.: *Verdad y Método*, trad. cast. A. Agud y R. de Agapito, Sigueme, Salamanca, 1977, p. 12

un ámbito a priori como pretendían Husserl y Dilthey. Ellos manifiestan el callejón sin salida a que había llegado la metafísica, y que Heidegger atribuye al olvido del ser como lugar originario de la mutua pertenencia de sujeto y objeto. En definitiva, para Heidegger, el comprender, modo originario de actualizarse del ser-ahí como ser-en-el-mundo, se actualiza en un círculo hermenéutico que indica esencialmente la peculiar pertenencia de sujeto y objeto en la interpretación, y que, por ello, ya no pueden ser llamados de tal modo, pues ambos términos han nacido y se han desarrollado dentro de una perspectiva que implica la separación y contraposición del ser que con ellos se expresa. El hecho de que, para Heidegger, la interpretación no sea otra cosa que la articulación del intérprete y lo comprendido –lo que presupone una pertenencia previa, que se manifiesta en la precomprensión de la cosa como anticipación–, significa simplemente que antes de todo acto explícito de conocimiento, cognoscente y conocido, intérprete e interpretado se pertenecen recíprocamente. Lo conocido está ya dentro del horizonte del cognoscente, sólo porque el cognoscente está a su vez dentro del mundo que lo conocido codetermina[13].

Para el primer Heidegger, antes de su famosa *Kehre,* ese ámbito de pertenencia recíproca de sujeto y objeto es el ser-ahí. De ahí que no lo define como sujeto contrapuesto al mundo, sino como ser-en-el-mundo articulado al mismo como comprensión y preocupación. Por eso, tal como se dice en *La esencia del fundamento,* el mundo no significa ni la totalidad de las cosas naturales ni la comunidad de los hombres, sino la totalidad del horizonte que se anticipa a la comprensión y como mundo de significados fijados por el lenguaje. El ser-ahí es, pues, en el mundo envuelto en un horizonte de significaciones que posibilita la comprensión como

[13] GADAMER, H. G.: *o.c.,* p. 329.

estructura de anticipación. Lo que Gadamer hace, en este nivel del planteamiento heideggeriano, es examinar conjuntamente la analítica de la comprensión (parágrafo 32 de *Sein und Zeit)* y la temporalidad (parágrafo 63), observando que no es sólo el *Da* del *Dasein* lo que se confirma en los tres estadios temporales de la preocupación, sino su poder-ser total *(Ganzseinskönnen):* «En todo caso, cabe preguntarse qué consecuencias tiene para la hermenéutica de las ciencias del espíritu que Heidegger derive la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del ser-ahí»[14]. Es decir, no existe un pasado, un presente y un futuro autóctonos y definidos, sino que todo momento está mediatizado por la totalidad de la temporalidad. A partir de esta observación, Gadamer acomete la empresa de justificar la conciencia histórica por referencia a la temática heideggeriana del círculo hermenéutico. Su aportación concierne, en primer lugar, al vínculo que establece —en un primer plano fenomenológico— entre prejuicio, tradición y autoridad. En segundo lugar, en la interpretación ontológica de esta secuencia a partir del concepto de «conciencia de la historia de los efectos» *(Wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein).* Y en tercer lugar, en las consecuencias epistemológicas extraídas —llamadas en los *Kleine Schriften* «consecuencias metacríticas»— según las cuales, una critica exhaustiva de los prejuicios (o ideologías) es imposible en ausencia del punto cero desde el que ella pudiera ser hecha.

El hombre, de hecho, lo quiera o no, se encuentra siempre cogido en el círculo de la comprensión. Hay, pues, que desenmascarar el carácter ilusorio de la pretensión iluminista de eliminar los prejuicios y mostrar su función fecunda y productiva, en cuanto nuestra forma de comprender está condicionada mucho más por nuestros prejuicios que por nuestros juicios. Esto, aparte de no

---

[14] GADAMER, H. G.: *o.c.*, p. 332.

reducir indebidamente todo prejuicio a un sentido peyorativo de creencia errónea e infundada, no significa aceptar cualquier prejuicio como hecho ineluctable, sino tan sólo reconocer que el hilo conductor del discurso humano se desarrolla siempre desde la tradición, que debe ser puesta en juego continuamente en la medida en que el discurso se desarrolla siempre de modo abierto y nuevo hacia el futuro [15].

La tematización de la experiencia del juego no es aquí casual, pues el juego constituye uno de los modelos más significativos y característicos de comprensión del proceso hermenéutico. En su sentido más profundo, el juego es un proceso que implica en él a los jugadores más allá de los propósitos y previsiones de ellos. Buen jugador es el que no se acoge a esquemas preconcebidos, sino que se entrega al juego mismo. De igual modo, la comprensión no es una visión que se destaca intemporalmente de una realidad concluida y perfecta, y que deja intacta tanto la realidad comprendida como el horizonte del que comprende. Al contrario, comprender es siempre un acontecer que modifica en su transcurso tanto al que interroga como a lo interrogado y, en este sentido, el diálogo es propiamente la forma más esencial y auténtica de comprensión y autocomprensión. En relación a esta observación, no en vano se ha dedicado Gadamer durante años al estudio del significado hermenéutico del diálogo platónico y de la ética aristotélica [16]. El diálogo no es, para Platón, una forma más o menos

---

[15] GADAMER, H. G.: «Mensch und Sprache», en *Kleine Schriften*. Mohr, Tübingen, 1967, vol. I, p. 100.

[16] Cfr. GADAMER, H. G.: *Platos dialektische Ethik*, Meiner, Hamburgo, 1968 (1.ª edición 1931); *Dialektik und Sophistik in siebenten planonischen Brief*, Winter, Heidelberg, 1964; *Plato. Texte zur Ideenlehre*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978; *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Sitzungberiche der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1978.

eficaz de persuasión o de enseñanza, sino el momento mismo del descubrimiento de la verdad y del esfuerzo de entenderse con los otros. No es posible entenderse con los demás sobre algo si no es alcanzando juntos una verdad que se manifiesta en un movimiento dialógico y dialéctico que inviste nuestra responsabilidad. En este sentido, Gadamer considera particularmente sugestivo y actual el problema metodológico de la ética de Aristóteles, porque en ella el saber es visto como un constante esfuerzo por poner a prueba perspectivas cuyo significado y valor no puede demostrarse de modo universal y necesario, sino que emerge siempre sólo en virtud de una aplicación condicionante, no sólo del resultado de la acción, sino también del carácter del hombre.

Para aclarar este proceso, Gadamer recurre al lugar en el que propiamente se actualiza, a saber, el lenguaje. Es en el discurso con los otros y con nosotros mismos donde acontece la fusión de horizontes en la que consiste el comprender, y que tiene un carácter de mayor alcance que el de un proceso puramente psicológico o gnoseológico. Para Gadamer, a partir de Platón, se ha cometido el error de plantear el problema del lenguaje en términos de exactitud y no de verdad, abriendo el camino a sucesivos proyectos de construcción de lenguajes artificiales. El defecto común de todas estas impostaciones es el de entender el lenguaje como producto de un pensamiento reflexionante, incluso considerarlo como constitutivo de nuestra relación con el mundo. En el lenguaje, el mundo no se presenta como objeto, sino que revela su sentido en un proceso que es, a la vez, hermenéutico e histórico. En este sentido, el proceso hermenéutico es el único y constante correctivo con el que el pensamiento se sustrae al dominio de la estructura lingüística. La hermenéutica tiene sentido sólo si es ya ella misma

el proceso en el que se manifiesta la verdad y no una simple y extrinseca via de acceso a ella [17].

A partir de esta tesis, Gadamer ha subrayado el aspecto hermenéutico de la conciencia histórica, delimitado en sus aspectos esenciales frente a Schleiermacher y Hegel. Según Gadamer, todas las corrientes historicistas que parten de Schleiermacher y se prolongan a través de Ranke y Droysen hasta Dilthey, comenten el error de ver la historia desde un modelo subjetivista. Las épocas individuales y el mismo curso de la historia son consideradas como una totalidad orgánica que se trata de entender desde las partes al todo, y de éste, de nuevo, a las partes. Esto ha supuesto un esfuerzo, incesantemente desplegado, para comprender la individualidad y la unicidad orgánica de los fenómenos históricos, transportándose, cuanto sea posible, al interior de ellos. Se ha tratado así de alcanzar los aspectos más profundos y las intenciones más escondidas, según el lema de intentar comprender una obra mejor que su propio autor. Con Dilthey acaba prevaleciendo el interés por la reconstrucción del pasado como interés por el conocimiento de la vida en sus expresiones, planteándose el problema de cómo superar el hiato entre el carácter expresivo y el carácter significativo de la vida misma, entre el significado pensado psicológicamente y su expresión histórica. Es decir, faltaba toda posibilidad de una integración de los significados en la conciencia hermenéutica, o sea, de una explicitación viva del sentido del proceso histórico en su mediación concreta con el presente y con el futuro.

Aquí es donde Gadamer se vuelve hacia Hegel, visto a la luz del análisis heideggeriano de la finitud de la conciencia y de la

---

[17] GADAMER, H. G.: «Die Universalität des hermeneutischen Problem», en *Kleine Schriften*, ed. cit., vol. I, p. 161 ss.

comprensión histórica[18]. De Hegel, Gadamer acepta la invitación a buscar, más allá de toda perspectiva subjetivista y de toda reflexión extrínseca, el sentido dialéctico de la conciencia histórica como movimiento en el que se despliega el sentido mismo de la vida. No se acepta, sin embargo, que la búsqueda y explicitación de este sentido, en la continua tensión entre pregunta y respuesta, pueda o deba resolverse en una pretendida construcción especulativa y total de la historia. Por esta razón, para mostrar la estructura hermenéutica del realizarse de la historia en su facticidad, Gadamer amplía el análisis fenomenológico de la comprensión y la temporalidad de Heidegger, y desarrolla la idea de mediación con relevancia ontológica en el nivel del lenguaje como esfera de la pertenencia y de la tradición. Entre el historiador y el pasado que trata de interpretar no existe ningún vacío, sino la cadena de la tradición o mediación de la transmisión de las interpretaciones y reinterpretaciones dentro de la cual se inserta la del propio historiador. Toda obra o acontecimiento permanece en sus efectos, creando el conjunto de éstos el ámbito de la tradición envolvente que hace posible la comprensión histórica. Por ello, el objeto de la experiencia hermenéutica no es ningún significado objetivado, sino un lenguaje en el que el pasado nos habla como un tú, es decir, un diálogo en el que nos vemos envueltos. La apertura que implica la experiencia hermenéutica tiene la estructura de una pregunta. Cuando algo no se adapta a la opinión ya existente surge la pregunta, sin que sea posible alejarla manteniéndose en el modo habitual de ver: «El venir a la mente de la pregunta representa una rotura de la opinión general ya existente. Por eso se dice también

[18] Cfr. GADAMER, H. G.: *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien.* Mohr, Tübingen, 1980 (1.ª ed. 1971). Hay traducción española de M. Garrido, *La dialéctica de Hegel.* Cátedra, Madrid, 1980.

de la pregunta que viene, que se plantea, que surge, y no que nosotros la ponemos o suscitamos»[19].

Todo interpretar y todo pensar tienen, en resumen, un carácter dialéctico-dialógico. Un texto sólo puede ser interpretado, comprendido, como respuesta a una pregunta. Todo pensar tiene la estructura de la pregunta y la respuesta. Para Gadamer, la historia es un *partner* en un proceso de comunicación igual que el tú lo es para el yo, y tanto la historia como su intérprete están envueltos en un mismo proceso o diálogo que es la tradición, ámbito de pertenencia de historia e intérprete[20]. La tradición, como el juego o el diálogo, tiene una dinámica interna que «nos es». En este sentido, todo comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como el insertarse —o tener conciencia de estarlo— en el acontecer de la tradición en el que sujeto y objeto, pasado y presente, se hallan en continua mediación. El sentido de la experiencia hermenéutica es tomar conciencia de nuestras determinaciones históricas, o sea, de que no existe comprensión libre de todo prejuicio y que formamos parte de un coloquio ilimitado en el que no existe la última palabra, no existe ningún saber absoluto definitivo. Todo saber impone nuevas preguntas que exigen nuevas experiencias que manifiestan la limitación de nuestro saber anterior. La tradición en la que estamos envueltos es un diálogo siempre abierto. Considerarlo cerrado es una pretensión ilusoria.

---

19 GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, ed. cit., p. 444.

20 GADAMER, H. G.: «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik», en *Kleine Schriften*, ed. cit., vol. I, p. 115 ss. Cfr. también *Wer bin Ich und wer bist Du. Ein Komentar zu Paul Celans Gedichtfolge «Atemkristall»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973.

2. EL PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO EN LA EPISTEMOLOGÍA DE LAS CIENCIAS NATURALES Y SOCIALES

Cuando se remite la filosofía a su historia concreta, o sea, a la producción de sus discursos y a la genealogía de sus conceptos, se produce inevitablemente un claro descentramiento de cualquier pretensión de intemporalidad ante la evidencia del suelo nativo a partir del cual el discurso filosófico se ha producido como discurso particular, y se ha desarrollado en función de determinaciones concretas, de oposiciones conceptuales y de procesos sin los que hubiera resultado imposible. La filosofía se manifiesta en su carácter de forma específica de pensar analizando así las condiciones de su producción[21]. En realidad, esta posición representa, en buena medida, un cierto trasvase a la filosofía de actitudes configuradas, originariamente, en el ámbito de la teoría de las ciencias, a lo largo del proceso de renovación por el que esta teoría ha logrado desligarse de su vinculación a ciertos supuestos de una teoría del conocimiento hoy superada, actuando como revulsivo para una revisión de estos mismos supuestos en el ámbito de la filosofía. Por ello, este no es sino un signo más de la pérdida de vigencia de esa supuesta diferencia en el modo de operarse los cambios en la teorización filosófica y en la de otros ámbitos del saber —mantenida como forma de acentuar la singularidad de la historia de la filosofía— a la que antes se ha aludido. La idea de que sólo al filósofo le interesa la historia de su propio saber, mientras que los demás investigadores únicamente de un modo marginal se interesarían por el pasado de su ciencia, es válida para una historia de tiempo corto, al nivel de la obra individual, pero resulta desmentida

[21] Cfr. DERRIDA, J.: *Positions*. Minuit, París, 1972, p. 14.

para una historia de más larga duración. El concepto kuhniano de «revoluciones científicas» como cambios de paradigma, y la necesidad de recurrir a la polémica distinción entre ciencia normal y ciencia extraordinaria, serán buena prueba de esto.

Pero, sobre todo, ha perdido sentido la imagen lineal y acumulativa del devenir científico. La ruptura, definitiva en los años sesenta, con la tradición epistemológica positivista de la ciencia, ha introducido la acción humana en la historia de la ciencia. El conocimiento científico deja de ser un lenguaje perfecto para convertirse en una actividad dramática. El mito de la presunta superioridad objetiva de la ciencia se viene abajo, al quedar de manifiesto la inserción de la elección en la práctica científica cotidiana. Un profundo cambio en el ideal clásico de cientificidad se pone así en marcha.

Podríamos sintetizar en tres tesis, a explicar a continuación, las innovaciones más importantes operadas por la nueva teoría de la ciencia frente al ideal clásico de cientificidad, representado recientemente por el positivismo lógico, que aparece, por ello, como blanco inmediato de la crítica. Estas tesis son: 1.ª) Que los hechos científicos son relativos al sistema conceptual utilizado para poner en evidencia su articulación, siendo, por tanto, susceptibles de revisión a medida que se vaya modificando el sistema. Una interpretación estrictamente fundacionista de la ciencia, intuicionista o empirista, no tiene, en consecuencia, validez alguna. 2.ª) Que la evaluación de las hipótesis científicas, en particular en las teorías que revisten un alto grado de complejidad, implica un tipo de apreciación que supone un largo entrenamiento, no siendo reductible a reglas formales explícitas de inferencia. Por tanto, una reconstrucción puramente lógica de la confirmación científica debe necesariamente resultar incompleta. 3.ª). Que teorías rivales pueden ser inconmensurables entre sí, ya sea porque sus sistemas con-

ceptuales respectivos no se corresponden suficientemente como para hacer posible una comparación directa, ya sea porque los valores metodológicos que se incorporan a las teorías no son los mismos. En consecuencia, no se dispone de una metodología que haga posible una comparación entre ellas.

Estas tres tesis constituyen modificaciones sustanciales de la teoría clásica de la ciencia que conviene examinar de cerca para apreciar la verdadera importancia de su impacto en la transformación de la concepción contemporánea general del conocimiento. Se podría decir que lo que ha caído, bajo el efecto de críticas confluyentes, ha sido el modelo clásico fundacionista de la ciencia. En efecto, en las discusiones concernientes a la naturaleza de la ciencia, había parecido plausible, desde antiguo, aceptar que las proposiciones verdaderamente científicas debían fundarse de una manera inquebrantable, bien en la intuición (Descartes), bien en relaciones de observación (Locke), bien en principios sintéticos a priori (Kant). Durante el siglo XIX, debido al influjo ambiental de la importancia concedida a la dimensión histórica de toda reflexión humana, empieza a cuestionarse ya esa afirmación según la cual se pueden identificar elementos de base capaces de sustraerse a toda reevaluación. Por otra parte, el auge de las ciencias atrae la atención hacia el estudio de sus métodos de trabajo y a su historia misma. Pero la aparición del Círculo de Viena, con su énfasis en el conocimiento positivo, basado únicamente en la observación sensible de los hechos, y en la lógica formal como instrumento de análisis, según el modelo de los *Principia Mathematica* de Russell, vuelve a restablecer la vigencia de las tesis clásicas en teoría de la ciencia, la tesis fundacionista y la tesis logicista. Para los positivistas lógicos, en efecto, las *Protokollsätze*, en las que se expresan las observaciones de la ciencia experimental, pueden servir de base a generalizaciones cada vez más amplias. Carnap intenta formular la

relación de confirmación entre una hipótesis y una proposición que exprese una evidencia[22].

En realidad, esta restauración del positivismo duro tiene, como se sabe, el carácter de una reacción frente a la retórica y las abstracciones de cierta filosofía a la que se intentó contraponer la sobriedad intelectual del científico y el rigor matemático de los lógicos. En el dominio de la ciencia se sabe en cada momento por donde se va. Se empieza a partir de los hechos establecidos, y se hace uso sólo de modos de inferencia debidamente constituidos para llegar al nivel de las leyes y de las teorías. En cada etapa se puede tener una conciencia exacta, tanto en términos de significación como de verdad, sobre el estado en que se está y sobre las relaciones de las proposicones de cada estado y los hechos a partir de los cuales se ha razonado. ¿Por qué no elegir un modo de verificación análoga para cualquier proposición que se quisiera presentar como significativa y verdadera? Si una proposición no respondiera a este criterio, habría que rechazarla como sisentido y falsedad. El fallo principal de esta concepción idealizada y poco crítica de la ciencia fué no haber prestado atención a la historia real de las ciencias y al modo como tienen lugar los cambios conceptuales. Es lo que ha puesto de manifiesto toda la nueva teoría de la ciencia a partir de Popper. Se trata de construir la teoría de la ciencia sobre una base más o menos vinculada a la práctica misma de la ciencia, mejor que a partir de una teoría general del conocimiento como había sido el caso en la tradición epistemológica clásica.

Pero, ¿en qué medida, primeramente, la filosofía analítica con-

---

[22] Cfr. CARNAP, R.: «On the Application of Inductive Logic», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1947 (8), p. 133 ss.

tribuye a esta modificación de la noción clásica de objetividad y de racionalidad? De entre las criticas formuladas contra el positivismo lógico, no han sido las de menos importancia las que parten del propio Wittgenstein, después de que, en sus *Philosophical Investigations,* se retractase de la reducción de la diversidad del discurso a proposiciones categóricas ligadas entre sí por medio de funciones de verdad, y de la correlación entre esas frases y los datos sensoriales, tesis defendidas por él en el *Tractatus logico-philosophicus.* Las *Philosophical Investigations* no parecen contener una filosofía de la ciencia como tal, pero sí proponen observaciones muy importantes para los filósofos de la ciencia. Se ha de tener en cuenta la complejidad de los usos linguísticos y desconfiar de los procedimientos que supongan una conjunción no problemática entre los elementos del lenguaje y los elementos de la realidad. Con ello se están implícitamente rebatiendo dos supuestos básicos del positivismo lógico: que hay proposiciones atómicas que forman un fundamento infalible para la ciencia, y que las diversas funciones del lenguaje pueden limitarse a la aserción categórica, susceptible de ser analizada en términos de funciones de verdad[23].

Por la misma época, W.V.Quine insistía sobre la debilidad de la distinción, heredada de la tradición kantiana, entre juicios analíticos y juicios sintéticos, sobre la que se había basado la diferencia entre lo formal y lo factual, crucial para la filosofía positivista de la ciencia. Quine muestra que hay un continuo de relaciones posibles entre lenguaje y experiencia. Así, la relación entre la analitica y la sintética es un espectro en el que no hay posición privilegiada desde la que una distinción radical y neta pueda hacerse[24]. Sin

---

[23] WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones filosóficas,* trad. cast. A. García Suárez y U. Moulines, Crítica, Barcelona, 1988, p. 55 ss.

[24] QUINE, W. V.: «Dos dogmas del empirismo», en *Desde un punto de vista lógico,* trad. cast. M. Sacristán, Ariel, Barcelona, 1962, p. 49 ss.

embargo, ha sido, sobre todo, a partir de los años cincuenta cuando se han producido las críticas más eficaces al fundacionismo por epistemólogos conscientes de los aspectos diacrónicos de la ciencia y atentos a la práctica científica cotidiana. En las obras de N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*, y de M. Polanyi, *Personal Knowledge*, ambas de 1958, la distinción radical que el positivismo lógico había establecido entre términos teóricos y términos observacionales en la base de su programa fundacionista, era rechazada. Luego si no hay frases como las *Protokollsätze*, que emplean sólo términos observacionales cuya significación puede obtenerse de forma precientífica, no hay manera de plantear una empresa inductivista con significado fundacionista. A partir de una analogía, tomada de la *Gestaltpsychologie*, Hanson y Polanyi sostienen que las relaciones de observación deben necesariamente ser determinadas por el esquema conceptual del observador, quedando como *theory-laden*. De modo que no hay lenguaje observacional que sea absolutamente neutro, ni reglas de correspondencia preteóricas, ni datos sensoriales en los que el observador no estuviese ya implicado. Por otra parte, la misma práctica científica pone de manifiesto que la contribución del observador no es algo fijo, un elemento invariable al modo de las categorías del entendimiento descritas por Kant. Se trata de algo histórica y culturalmente condicionado, y, paraticularmente, resultado de toda la historia de la investigación científica en el dominio en el que las observaciones han sido hechas. Siguiendo a Wittgenstein, Hanson hace notar que cuando vemos algo lo vemos como algo, o sea, condicionado por las categorías que le aplicamos[25].

La segunda de las innovaciones más características de la teoría

---

[25] Cfr. HANSON, N. R.: *Perception and Discovery*, ed. W. C. Humphreys, Freeman Cooper, San Francisco, 1969.

contemporánea de la ciencia, antes aludida, es obra, sobre todo, de Th. S. Kuhn. En *The Structure of Scientific Revolutions*, Kuhn sostiene que los modelos lógicos que los positivistas invocan como modos de validación en ciencia no son válidos más que durante períodos de ciencia normal, o sea, los que están marcados por la aceptación general de un paradigma. Un paradigma es un ideal común de explicación, un conjunto de formas simbólicas, un modelo teórico, una serie de métodos para la solución de problemas, empleados en la formación de los investigadores[26]. Durante los períodos que Kuhn llama de *revolución* hay, por el contrario, un número determinado de paradigmas en competición. Y no hay estructuras lógicas o metodológicas en lo que opera para obtener el asentimiento a uno u otro de estos paradigmas, de modo que la elección es aquí una cuestión personal en la que deciden los sistemas de valores mediatizados por los diferentes grupos sociales a los que el hombre de ciencia pertenece. El más importante de estos grupos es el de sus colegas, formados como él en la investigación científica[27]. El paso de un paradigma a otro, que constituye una revolución científica, no podría, pues, ser descrito o juzgado en términos puramente lógicos. No hay secuencias de modificaciones reguladas explicables cada una en función de la precedente, sino cambios súbitos y masivos tras los cuales sobreviene un nuevo período de ciencia normal durante el que los criterios de logicidad están de nuevo en vigor hasta que otra nueva revolución se produzca.

Para los positivistas lógicos, sólo las estructuras lógicas intem-

---

[26] KUHN, T. S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. cast. A. Contín, F.C.E., México, 1971, p. 80 ss.

[27] Cfr. KUHN, T. S.: «Objetividad, juicios de valor y elección de teoría», en *La tensión esencial*, trad. cast. R. Helier, F.C.E., México, 1983, pp. 344-364.

porales de valoración interesaban, y no las contingencias temporales de los descubrimientos. Ahora, el planteamiento ha cambiado totalmente. La teoría de la ciencia se basa en lo que pasa, de hecho, en la práctica científica, así como en los criterios que parecen haber gobernado los cambios teóricos más importantes en la formación histórica de la ciencia tal como la conocemos. Se ha pasado así de un modelo prescriptivo de teoría de la ciencia a un modelo puramente descriptivo. Además Kuhn ha insistido en el hecho de que la ciencia es el trabajo de un grupo social especial, dotado de una estructura comunitaria muy compleja. La adopción de un nuevo paradigma equivale a una reestructuración de las implicaciones sociales, y no puede comprenderse sin referencia a una diversidad de factores psicológicos y sociales tanto como lógicos[28].

Por último, el exponente máximo de la tercera de las posiciones distintivas de la actual teoría de la ciencia es Paul K. Feyerabend, que se enfrenta directamente a la reducción de la explicación científica a la predicción, según el esquema que Hempel y Oppenheim habian propuesto en los años cuarenta[29]. El nuevo modelo de explicación deductivista que exponen estos autores se presentaba como uno de los mejores resultados de la metodología positivista. Lo que Feyerabend discute es el presupuesto de base según el cual, teorías que compiten entre sí pueden siempre compararse formalmente de tal manera que se pueda llegar a aceptar una y rechazar otras. En este sentido insiste, siguiendo a Popper, en la idea de que es deseable que ninguna teoría —ninguna «cien-

---

[28] Cfr. KUHN, T. S.: «La lógica del descubrimiento o la psicología de la investigación», en *La tensión esencial*, ed. cit., pp. 290-316.

[29] HEMPEL, C. G.-OPPENHEIM, P.: «Studies in the Logic of Explanation», en *Philosophy of Science*, 1948 (15), pp. 135-175.

cia normal» en terminología de Kuhn— pueda tomar posesión de un dominio científico determinado. Muchas posibilidades deben ser mantenidas al mismo tiempo, de tal forma que toda posibilidad de apertura sea ensayada, toda configuración puesta a prueba. La puesta a prueba no consiste jamás en comparar una teoría con una experiencia, sino más bien en ver cómo se comportan varias teorías que son mutuamente incompatibles, sin que ninguna pueda dar cuenta por sí sola de todos los hechos[30]. Y es que para Feyerabend, una teoría científica es, ante todo, una manera de ver el mundo, no una forma de poner en orden un conjunto de datos. Puesto que las teorías que defendemos tienen una influencia sobre nuestras creencias y nuestras esperanzas, tienden a modelar nuestra experiencia y, por tanto, los hechos mismos que son la expresión conceptual de nuestra experiencia.

Así que la suposición de que los términos empleados en las relaciones de observación tienen un significado invariante es completamente errónea. No hay ningún conjunto neutro de hechos o de relaciones de observación que una teoría u otra puedan explicar. Los logicistas han creído siempre que todo lo que se debe averiguar para explicar la naturaleza de la confirmación científica es el tipo de teoría que mejor explica determinado conjunto de hechos o datos. Pero si el conjunto de hechos en cuestión no está dado, sino que depende del contexto teórico en el interior del cual ha sido formulado, ¿qué sucede entonces? Pues sucede que las teorías en competición son inconmensurables, que no hay medio de compararlas directamente y lógicamente las unas con las otras. Por tanto, la exigencia de que una teoría deba estar de acuerdo con las que eran anteriormente válidas en su mismo dominio, no po-

---

[30] Cfr. FEYERABEND, P. K.: «Problems of Empirism», en COLODNY, R. (ed.): *Beyond the Edge of Certainty*. Prentice Hall, Englewood Cliffc, 1965, p. 168 ss.

dría cumplirse por esta misma razón. La búsqueda de una lógica inductiva susceptible de llevar, de un modo aceptable, a generalizaciones cada vez mayores, está destinada a fracasar[31]. Esto significa, para Feyerabend, que hay que desechar la idea de que las teorías pueden ser establecidas por la experiencia. En la medida en que van más allá de los hechos que se aducen para sostenerlas, no hay otros medios que los psicológicos para establecer el acuerdo. Para defender esta tesis, Feyerabend ha ofrecido un análisis detallado de la defensa galileana de la teoría copernicana. Galileo no estableció el nuevo sistema, como la teoría positivista nos lo haría creer. El sistema copernicano estaba ya en desacuerdo con los hechos desde muchos puntos de vista. Y Galileo debió recurrir a determinadas estrategias psicológicas para que se aceptase la teoría: su arte de persuadir, su habilidad retórica, etc. De modo que esa idea de un método científico, como tal, no es más que un mito. Recurrir a ella es creer tener un acceso privilegiado a la verdad de manera objetiva. Contra ello Feyeraben proclama: no hay método[32].

En conclusión, las transformaciones profundas operadas en el seno de la epistemología científica —que tienen que ver, sobre todo, con la imposibilidad de separar netamente, como hasta ahora se intentaba hacer, al sujeto y al objeto en la investigación; con el rechazo de un concepto estático de verdad y su superación por una verdad históricamente situada; y con la caída de la idea de un método científico como camino privilegiado de acceso a la verdad—, configuran un contexto de referencia que el historiador de la filosofía debe tener muy en cuenta, aprovechando los resultados

---

[31] FEYERABEND, P. K.: «Clasical Empiricism», en BUTTS, R. E. (ed.): *The Methodological Heritage of Newton*. Univ. of Toronto Press, Toronto, 1970.

[32] FEYERABEND, P. K.: *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid, 1982.

de esas críticas que se han producido y, en virtud de las cuales, se tratan de superar ciertos principios dogmáticos de la teoría tradicional del conocimiento. Pues es, en general, este giro de la episteme contemporánea la que impulsa una mayor conciencia de los procesos históricos de constitución de la razón.

En efecto, una de las concomitancias más decisivas de esta transformación epistemológica ha sido la nueva concepción que surge de la racionalidad frente al monopolio exclusivista de la razón científico-matemática, que se afanaba por hacer del mundo un complejo lógico, tecnificado y manipulable al servicio de las necesidades humanas. Desde Max Horkheimer, fundador de la Teoría Crítica, hasta J.Habermas, que la ha desarrollado recientemente bajo el signo de un nuevo modelo de praxis comunicativa, los pensadores de la Escuela de Frankfurt han insistido en una crítica de la razón instrumental —a la que la tradición acababa por reducir toda racionalidad—, por su incapacidad para proporcionar orientaciones decisivas en cuestiones esenciales[33]. Esta razón científico-matemática no podía garantizar un discurso autónomo de

---

[33] Cfr. HORKHEIMER, M.-ADORNO, TH. W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt a.M., 1969 (1.ª ed. 1947); HORKHEIMER, M.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer, Frankfurt a.M., 1967; *Kritische Theorie*, Fischer, Frankfurt a. M., 1970; ADORNO, TH. W.: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die Phänomenologie Antinomien*, Kohlhammer, Stuttgart, 1956; *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966; *Vorlesungen zur Einleitung in die Erkenntnistheorie*, Drucke-Hesa, Frankfurt a. M., 1972; *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973-74, 2 vols.; HABERMAS, J.: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971; *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1968; *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1968; *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1970; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981; vol. I: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; vol. II: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*.

las ciencias humanas frente a las ciencias de la naturaleza, capaz de hacer valer principios válidos no reductivos. Por eso, suscita tanto interés el planteamiento de Habermas, que aborda esta cuestión desde el punto de vista de una pragmática del lenguaje desde la que podría justificarse la crítica de la razón instrumental y distinguirse entre tipos diferentes de racionalidad.

Ya Max Weber había planteado el problema de la racionalidad en las ciencias sociales, haciendo famosa su distinción entre *Zweckrationalität y Wertrationalität.* Esta distinción encuentra su paralelo también en otras, como la de Karl Manheim entre racionalidad funcional y racionalidad sustancial. Pero en estas distinciones, aunque se considere conveniente no perder de vista la racionalidad valorativa que subyace a la selección de los fines, lo que prima es la idea de que el modelo de racionalidad propiamente tal es el de la racionalidad instrumental o racionalidad medio-fin. Es, pues, la racionalidad teleológica, que se da cuando un sujeto elige los fines desde una escala de valores claramente articulada y selecciona los medios adecuados para lograrla, previendo los efectos posibles de su acción, la que debe ser considerada racionalidad propiamente tal. La racionalidad valorativa, en cambio —la que se da cuando un sujeto elige fines y medios simplemente motivado por el valor incondicionado de una determinada forma de actuación—, sólo es una forma de racionalidad marginal. En consecuencia, según Max Weber, debe pretenderse, para la acción social, una racionalidad teleológica como reciprocidad de acción en la que los sujetos piensan mutuamente entre sí teleológicamente[34].

---

[34] Cfr. WEBER, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft.* Mohr, Tübingen, 1922; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre.* Mohr, Tübingen, 1922.

K. O. Apel se ha preguntado, frente a este planteamiento de una acción social teleológicamente racional, si su refractariedad a asumir el hecho de la normatividad ética en cuanto preceptiva de validez general, no basada en el interés instrumental, no es la señal evidente de que se limita a trasladar al ámbito humano el ideal moderno de la razón como facultad de cálculo al servicio de las necesidades humanas[35]. Pues tal vez no baste, ante esta aplicación, subrayar —como hicieron Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*— la necesidad de la razón filosófica frente a la razón instrumental, sino que sea necesaria la reelaboración positiva de otro planteamiento alternativo, como hace Habermas con su teoría de la acción comunicativa como teoría de la coordinación de las acciones extralinguísticas teleológicas por la vía de la racionalidad de la comprensión a través de actos linguísticos comunicativos. La importancia de la aportación de Apel, en este sentido, se debe, sobre todo, a que en su propuesta no se hace depender el problema del uso convencional del lenguaje en el marco de un discurso argumentativo, sino que invita a diferenciar tipos de razón a partir de una profundización en la distinción kantiana entre entendimiento y razón que se acoge al giro linguístico dado por la filosofía contemporánea: «Reconstruyendo críticamente la idea de filosofía trascendental, tenemos que mostrar que esta puede corregirse decisivamente concretando el concepto de razón mediante el concepto de lenguaje. El criterio para esta corrección me parece que consiste, por una parte, en que puedan superarse las diferencias sistemáticas entre la ontología clásica, la teoría moderna del conocimiento, y la moderna filosofía analítica, y, por otra, en que

---

[35] APEL, K. O.: *Estudios éticos.* Alfa, Barcelona, 1986, p. 41 ss.; cfr. también *La transformación de la filosofía,* trad. cast. A. Cortina, J. Conill y J. Chamorro, Taurus, Madrid, 1985, 2 vols.

se supere la diferencia entre filosofía teórica y filosofía práctica»[36].

Así pues, si el objetivismo cientifista, desarrollado particularmente en el ámbito de las ciencias naturales, acababa por hacer de la razón un instrumento que funciona exclusivamente sobre el esquema sujeto-objeto, con ello impedía la posibilidad de una reflexión como camino adecuado para la constitución de las ciencias humanas e históricas, en cuyo dominio pudieran hacerse valer principios teóricos no reductivos. Desde el punto de vista práctico, ese objetivismo llevaba a la escisión entre los expertos en ciencia y técnica, que organizan la sociedad mediante la ingeniería social, y los demás hombres, que actúan como objetos de los primeros. Diversos movimientos filosóficos contemporáneos se han propuesto, ante tal situación, rescatar la reflexión de su reducción instrumental y desarrollar el concepto de racionalidad comunicativa, distinta de la racionalidad instrumental. Este concepto tiene una importancia sustancial para la reconfiguración de las ciencias históricas, proporcionando (como enseguida veremos) un horizonte teórico en el que la historia, en general, y la Historia de la filosofía en particular, pueden plantearse de acuerdo con sus exigencias más propias.

3. LA CRÍTICA HERMENÉUTICA AL FUNDACIONISMO MODERNO

Si en el dominio epistemológico de las ciencias naturales pierde legitimidad el modelo fundacionista, tal y como acabamos de

[36] APEL, K. O.: *La transformación de la filosofía*, ed. cit., vol. II: *El apriori de la comunidad de comunicación*, pp. 318-319.

ver, lo mismo sucede en el dominio de la filosofía misma. En realidad, desde Platón hasta Hegel, la filosofía había alimentado en su seno un proyecto fundador que validaba la perennidad de la razón y del sujeto de esa razón como lugar natural o trascendental de fundación. Hoy, en cambio, se discute que pueda perdurar tal proyecto fundador, y se perfila otra reflexión que considera al sujeto histórico determinado como sujeto del conocimiento, sin esa autonomía o universalidad capaz de hacer de él una conciencia empírica neutral o un sujeto trascendental puro. Y ha sido, sobre todo, la filosofía hermenéutica, en su versión heideggeriana y postheideggeriana, la que de un modo más explícito representa ese movimiento de superación por el que, en el pensamiento contemporáneo, se abandona la concepción de la filosofía como empresa de autofundación. Después de Kant, la concepción de la filosofía como *Selbst-Begründung* sigue presidiendo todavía filosofías de gran impacto, entre las que destaca el proyecto husserliano de una filosofía como ciencia estricta. Podría decirse que la crítica a este proyecto desde la perspectiva de la filosofía hermenéutica se produce, en realidad, como una crítica interna, es decir, como el reverso de una búsqueda orientada propiamente en sentido positivo, y, por tanto, como investigación de las posibilidades existentes para el pensamiento más allá de los programas fundacionistas típicamente modernos.

En el planteamiento husserliano se quería para la filosofía un tipo de cientificidad no ligado tanto a un método rigurosamente demostrativo, cuanto a la adecuada solución a la cuestión del primer principio, a partir del cual la demostración se desarrolla. Para Husserl, la fenomenología trascendental ha de partir de principios que no pueden, a su vez, inscribirse en una demostración: «En la esfera trascendental disponemos de conocimientos anteriores a toda deducción y cuyas consecuencias no tienen nada que ver con

una deducción, sustrayéndose como absolutamente intuitivos que son a toda clase de simbolismo constructivo-metódico»[37]. En definitiva, lo que Husserl defiende es que, para que una filosofía como ciencia estricta pueda justificarse, ha de autofundarse necesariamente, lo que supone dar cabida a la idea de que son posibles comienzos reales para el pensamiento, en sentido absoluto, es decir, suscitados por una ausencia total de presupuestos[38]. Por lo tanto, se puede sintetizar este proyecto, que conecta directamente con la tradición kantiana de la autonomía del acto crítico y con la racionalista filosofía cartesiana del *cogito*, en la expresión «fundación última»[39].

Hay un aspecto, sin embargo, en la fenomenología trascendental de Husserl que, a pesar de su filiación típicamente racionalista, ofrece cierta originalidad y gran importancia para el pensamiento posterior. Se trata del aspecto relativo al modo de enten-

---

[37] HUSSERL, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. cast. J. Gaos, F.C.E., México, 1985, p. 376.

[38] Podría argumentarse que Husserl introduce, mediante la epojé, una clara discontinuidad entre fundación trascendental y el trabajo propio de cada ciencia de elaborar sus propios fundamentos, discontinuidad que aumentaría al insistir en los aspectos que distinguen la exigencia de autofundación, planteada por la fenomenología trascendental, y el modelo típicamente moderno de la *Mathesis universalis*. Cfr. HUSSERL, E.: *o.c.*, p. 135 ss. Y, en efecto, no se puede hacer coincidir, sin más, fundación trascendental y fundamento epistemológico. Pero no es discutible que la noción de fundación, empleada por Husserl, no pertenezca al modelo de cientificidad desarrollado por la filosofía moderna, que nunca puso en cuestión este modelo como tal. Cfr. RICOEUR, P.: «Phénomenologie et Herméneutique», en ORTH, E. W. (ed.): *Phänomenologie Heute. Grundlagen und Methodenprobleme*. K. Alber, München, K., 1975, pp. 31-77.

[39] «La filosofía es para mí la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es lo mismo, de una responsabilidad última, en la que no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo». HUSSERL, E.: *o.c.*, p. 372.

der y justificar el cómo de la autofundación. Para Husserl, el camino de la autofundación es la intuición. Fundación es visión inmediata. Ya la sexta de las *Logische Untersuchungen* exponía los motivos de esta prioridad de la intuición sobre la observación empírica, prioridad que *Ideen* vuelve a reafirmar: «Todo posible objeto, o dicho lógicamente, todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas, tiene sus modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye o en casos lo alcanza en su identidad personal, lo aprehende antes de todo pensar predicativo. La intuición esencial es intuición en sentido plenario, una intuición en la que se da originariamente la esencia»[40]. La originalidad de Husserl consiste en que, en él, la crítica del empirismo no le lleva a postular un mundo de realidades verdaderas más allá de la apariencia. La *epojé,* la reducción de la experiencia al *eidos,* la insistencia en lo a priori no apuntan sino a una intuición *(Anschauung)* entendida como aprehensión, en la experiencia natural misma, de su propio significado. No obstante, será necesario prescindir de toda hipótesis racionalista sobre la intuición para que este filosofema husserliano muestre, en la filosofía hermenéutica, su enorme productividad. En ésta, en efecto, toda pregunta sobre un ser cualquiera deberá ser una pregunta por el sentido de ese ser.

Pero el carácter fundacionista-moderno de la filosofía de Husserl se pone de manifiesto, sobre todo, en su decisión de situar en la subjetividad trascendental el lugar de la fundación[41]. Pues Husserl piensa que, mientras el conocimiento de los objetos puede

---

[40] HUSSERL, E.: *o.c.,* p. 22.

[41] «Esta manera de preguntar (la de la fenomenología trascendental) conduce ante todo al ser y la vida subjetiva universal que, en cuanto precientífica, es ya un supuesto de toda teoría, y desde ella —y éste es el paso más decisivo— a la subjetividad trascendental como fuente de todo sentido y verificación del ser». HUSSERL, E.: *o.c.,* p. 373.

verse distorsionado por mediaciones que la duda metódica o la reducción son incapaces de erradicar totalmente, el conocimiento de sí mismo es inmediato y queda, por tanto, fuera de toda duda. Husserl expresa esto diciendo que, a diferencia del conocimiento de los objetos, lo característico del conocimiento del yo es producirse desde la coincidencia directa de reflexión y vivencia. Y de este modo cae de nuevo en la trampa de tener que buscar lo que puede constituir la unidad de sentido del objeto y fundar esa unidad en un sujeto constituyente.

Para la filosofía hermenéutica, en cambio, la problemática de la objetividad presupone siempre una relación de inclusión que engloba, tanto al sujeto —pretendidamente autónomo— como al objeto —pretendidamente independiente-. Heidegger expresa esta relación con la expresión ser-en-el-mundo, y Gadamer con la expresión «pertenencia» *(Zugehörigkeit)*, que contradice más directamente la relación sujeto-objeto. Pero ambas expresiones aluden a lo mismo, o sea, a la preeminencia ontológica del ser-ahí que somos sobre la categoría epistemológica y psicológica del sujeto que se pone; o también, a la condición ontológica de toda comprensión que, mostrándose a la vez como finitud y posibilidad del conocer, pone al descubierto lo ilusorio de esa pretensión moderna de hacer de la subjetividad un fundamento último. La productividad filosófica de esa noción gadameriana de pertenencia se pone de manifiesto al reflexionar de qué modo representa una reformulación, en un horizonte de pensamiento nuevo, de la noción hegeliana de mediación. Uno de los aspectos más importantes de la *Fenomenología del espíritu* es el protagonismo concedido a la experiencia histórica de la conciencia, que muestra cómo el sujeto se transforma continuamente en objeto, el cual, a su vez, media la experiencia de la conciencia. Este hecho pone de manifiesto que no existe autónomamente un sujeto puro frente a un mundo de

objetos, sino un movimiento de transformación de uno en otro, en el que cada uno está determinado por la mediación del otro y viceversa, manifestándose ambos como momentos de un proceso que siempre hace surgir la oposición y al mismo tiempo la elimina. Es decir, ni el sujeto ni el objeto pueden ser comprendidos en una inmediatez abstracta, sino sólo en la totalidad de un movimiento mediador que afecta de igual modo a sujeto y objeto y que, mediando, determina al uno por el otro.

En realidad, este es el argumento con el que se supera tanto el objetivismo como el subjetivismo. Lo que sucede es que, en la formulación hegeliana de la idea de mediación, el abrirse a la experiencia histórica de la conciencia se conjuga con un proyecto filosófico general fundacionista. En Hegel, aunque la experiencia histórica de la conciencia anule la oposición originaria de sujeto y objeto, esta supresión es entendida como disolución de lo histórico y finito en lo infinito, en el sujeto absoluto. El proceso histórico tiene lugar como creación y supresión de la oposición, pero en este acontecer dialéctico se muestra a sí mismo como lo absoluto que fundamenta ese proceso revelándose en sus momentos finales. Gadamer desarrolla esta noción hegeliana de mediación, pero incorporándola a una ontología de la finitud, de gran sensibilidad crítica respecto a toda intención fundacionista en sentido moderno. Y a partir de este desarrollo, lo que implica la condición ontológica de pertenencia ante la exigencia husserliana de un retorno a la intuición es la afirmación de que toda comprensión se ve siempre mediatizada por una interpretación. Y esto significa la imposibilidad de un conocimiento inmediato y sin presupuestos de una esencia pura. Lo que se produce es un círculo hermenéutico entre la estructura de la precomprensión, característica de la condición ontológica del ser-en-el-mundo, y la explicitación que lleva a cabo la comprensión. Por lo tanto, a la luz de esta perspectiva, ese ideal

husserliano de una fundación intuitiva tendría que ser el de una interpretación que ocurriera en la visión. Frente a esta hipótesis, Gadamer lanza su rehabilitación del prejuicio como estructura de la precomprensión, mostrando, de un modo más abierto que en Heidegger, la intención polémica con la filosofía moderna, que es una filosofía del juicio y para la que el prejuicio aparece como lo opuesto a la razón. Para Gadamer, en cambio, el prejuicio no es tanto el polo opuesto a una razón sin presupuestos, cuanto un componente inevitable de toda comprensión, ligado al carácter históricamente finito del hombre[42].

En fin, es esta mediación universal de la interpretación respecto de toda comprensión la que sitúa siempre al intérprete «en medio», nunca al comienzo o al final en sentido absoluto. Sólo una mediación total equivaldría a una visión a la vez primera y última, sueño ante el que la filosofía hermenéutica opone la realidad de un proceso abierto de interpretaciones y reinterpretaciones que ninguna visión concluye. De este modo, la filosofía hermenéutica cuestiona también el primado de la subjetividad como fundamento y norma de todo conocimiento, haciendo ver el sentido positivo de la condición de pertenencia, según el cual la conciencia tiene siempre su sentido fuera de sí misma. Gadamer recurre a la experiencia del juego para hacer ver la función de exhibición o de presentación del proceso envolvente que conduce y da paso al lenguaje. También en la concepción de la historia de los efectos, los textos y testimonios del pasado representan la mediación que viene al lenguaje constituyendo un posible horizonte de experiencia o mundo para el intérprete. De modo que no es un acto de la subjetividad el que inaugura la comprensión, sino que esta se produce en virtud de una apropiación *(Aneignung)* de un mundo que

---

[42] GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, ed. cit., p. 154 ss.

se da en el lenguaje. Esa apropiación es siempre dialéctica, en cuanto que apropiarse de un punto de vista implica la desapropiación de otro. Apropiarse de un sentido significa que lo que era extraño devenga propio, lo cual no es posible si yo no me abro a ese sentido y me dejo transformar por él, es decir, si no me desapropio de mí mismo para dejarme ser en esa otra posibilidad. Es lo que expresa también el concepto de distanciación —correlativo dialéctico del de pertenencia— para hablar de una distanciación de sí en relación a uno mismo, o sea, interna a la apropiación. Se trata así de la distanciación que permite el despliegue de la acción crítica como reflexión sobre el prejuicio, momento constitutivo de toda comprensión válida.

También desde otros desarrollos de la teoría de la interpretación, no subsidiarios de la línea heideggeriana, se ha criticado la teoría idealista de la constitución del sentido en la conciencia que recurre al sujeto trascendental para evitar la confusión entre lo psicológico y lo fenomenológico. Se discute la originalidad de la conciencia argumentando que el *cogito* puede ser sometido también a la misma crítica que Husserl dirigía al objeto. La Crítica de la Ideologías, desarrollada por la Escuela de Frankfurt, proporciona los elementos conceptuales para completar la crítica del objeto con la crítica del sujeto. Pues Husserl creía que el conocimiento de uno mismo puede no ser presuntivo al producirse como conocimiento inmediato, sin advertir la distorsión que puede sufrir a causa de la violencia y las intrusiones de las estructuras del dominio en el conocimiento y la comunicación. El conocimiento de sí, en cuanto comunicación interiorizada —dice Habermas—, puede ser tan dudoso como el conocimiento del objeto, aunque por ra-

zones diferentes[43]. No tiene sentido, pues, seguir afirmando que el yo de la fenomenología escapa, en virtud de la reducción, a las distorsiones del conocimiento empírico de sí mismo. Pues no se debe olvidar que el sujeto trascendental husserliano no es el sujeto trascendental kantiano, cuya individualidad no es sostenible. En Husserl, la objetividad se funda en la intersubjetividad, no en un sujeto impersonal, de modo que las distorsiones de la comunicación conciernen inmediatamente a la formación de esa intersubjetividad en la que se constituye lo comúnmente válido. Por tanto, las distorsiones de la comunicación hacen cuestionable la hipótesis de la intuición plena del yo, del mismo modo que las ilusiones de la percepción afectan al proceso de constitución del sentido del objeto.

Del proyecto fundacionista del idealismo husserliano, que prolonga todavía la tradición de las aspiraciones más secretas de la filosofía clásica, la filosofía contemporánea cuestiona, pues, su noción de verdad axiomática como punto de partida radical, su ideal objetivista de cientificidad como proceso neutral, y su hipótesis de la subjetividad como lugar último de fundación. Pues se tiene un actitud distinta según la cual «toda ciencia que permita objetivaciones de significados como parte de su ámbito de conocimiento, ha de hacer frente a las consecuencias metodológicas de la función participativa de un intérprete que no da significado a las cosas observadas, sino que tiene que hacer explícita la significación dada a objetivaciones que únicamente pueden comprenderse como procesos de comunicación»[44].

---

[43] HABERMAS, J.: *Conocimiento e interés*, trad. cast. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1982, p. 215 ss.

[44] HABERMAS, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona, 1985, p. 41.

No se puede hacer coincidir ya, sin más, la justificación de la actividad filosófica con una empresa de fundamentación. El pensamiento se obliga ahora a abrirse a un nuevo horizonte marcado por la preeminencia de la condición ontológica de la pertenencia, determinante de la historicidad constitutiva de todo proyecto de comprensión y de interpretación. Ya en las dificultades que Schleiermacher y Dilthey encontraron para hacer de la hermenéutica una teoría sistemática y definitiva, se ponía de manifiesto la refractariedad entre sus exigencias y la noción de fundación. En Schleiermacher, la circularidad típica del proceso interpretativo tiene lugar como indefinido remitirse recíproco entre interpretación gramatical e interpretación técnica o psicológica[45], sin que pueda alcanzarse una conclusión última y, por tanto, un fundamento o un primer principio en el sentido antes apuntado. Pero es en la elaboración que hace Gadamer del concepto de verdad o experiencia de verdad donde se puede ver ejemplificado de qué manera la filosofía hermenéutica se atiene a la condición de desfondamiento.

Gadamer denuncia la reducción epistemológica a que se ha visto sometido el contenido originario de la noción de experiencia, debido al papel que esta noción ha jugado durante la modernidad en el seno de la teoría empirista de las ciencias. Al haber estado orientada hacia la ciencia, la historicidad interna de la experiencia se ha visto desatendida, pues el propósito de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier conte-

---

[45] La interpretación gramatical es la que se realiza situando el texto a la luz de la totalidad de la lengua de una época y, por tanto, a la luz del conjunto de sus connotaciones históricas. La interpretación psicológica es la que se realiza situando el texto a la luz de la personalidad del autor y, en concreto, del uso que él hace de los elementos lingüísticos y culturales que su época le ofrece. Cfr. SCHLEIERMACHER, F.: *Hermeneutik*, ed. H. Kimmerle, Heidelberg, Winter, 1959, pp. 31 ss.

nido histórico. Para Gadamer, en cambio, la experiencia «tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinado por el peso propio de una u otra observación, sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable»[46]. Retomando, pues, así las connotaciones etimológicas del término alemán *Erfahrung* y atendiendo en especial al sentido que este concepto de experiencia tiene para Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, Gadamer comprende como experiencia de verdad o verdadera experiencia un tipo de encuentro con algo capaz de producir una efectiva modificación en el sujeto: «Esta es la inversión que acaece a la experiencia: que se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro. Ya se realice el camino de la experiencia como un extenderse por la multiplicidad de los contenidos, ya como el surgir de formas siempre nuevas del espíritu, en cualquier caso de lo que se trata es de una inversión de la conciencia»[47]. La modificación que la experiencia causa en el sujeto se produce en virtud de la integración de lo nuevo con todo lo anterior que la conciencia ya era. Experiencia de verdad o experiencia verdadera es, entonces, un acontecimiento que transforma la conciencia, la invierte, la disloca y la modifica. Y es en este sentido como la experiencia de verdad representa un radical elemento de desfondamiento, ya que, en el modo como queda caracterizada, es imposible encuadrarla en un proceso constructivo y acumulativo que se desarrolle a partir de un fundamento.

Sólo cuando esta condición de la dislocación es comprendida en el sentido dialéctico hegeliano, o sea, como dinámica de un proceso de la conciencia que conduce necesariamente a un reencuentro del sujeto consigo mismo, es cuando puede ser compati-

---

[46] GADAMER, H. G.: *o.c.*, p. 428.

[47] GADAMER, H. G.: *o.c.*, p. 431.

ble con la idea de fundación. La esencia de la experiencia es pensada en ese caso en función de algo en lo que la experiencia está ya desde siempre superada. Pero Gadamer entiende la experiencia como la modificación que conduce efectivamente al sujeto fuera de sí, envolviéndolo en una realidad que le trasciende (el lenguaje, la *Wirkungsgeschichte)* y que, al proyectarle en un horizonte más comprensivo, hace que cambien sus posiciones iniciales[48]. En conclusión, «la verdadera experiencia es aquélla en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora. Es entonces cuando se desvela como pura ficción la idea de que se puede dar marcha atrás a todo, de que siempre hay tiempo para todo y de que, de un modo u otro, todo acaba retornando... La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad»[49].

Verdadera experiencia es aquélla en la que el hombre se hace consciente de su finitud e historicidad. En torno a esta actitud gravita, propiamente, la especificidad del significado de la hermenéutica como postura filosófica, como señala Vattimo: «El nexo fundación-desfondamiento, situado en primer plano a partir de *Sein und Zeit*, caracteriza fielmente a la hermenéutica, de modo que, si se entiende mal o se olvida este nexo, la teoría de la inter-

---

[48] Aunque el lenguaje asume en Gadamer una función relativamente análoga a la del Espíritu en Hegel —en cuanto que, por su carácter de proceso, el lenguaje trasciende la pura subjetividad de la conciencia—, para Gadamer el lenguaje se adecúa a nuestra finitud, participa de la finitud de todo acontecer. Cualquier sistema de reglas lingüísticas, comenzando por la gramática, es fruto él mismo de un proceso histórico, y no vive sino en la medida en que tales reglas se aplican de manera histórica y hermenéutica, es decir, sujetas a un trabajo continuo de desarrollo que va modificando su estructura y su significado.

[49] GADAMER, H. G.: *o.c.*, p. 433.

pretación pierde su originalidad específica y su carácter innovador en relación al pensamiento moderno»[50]. Y es originariamente en el pensamiento de Heidegger, como indica Vattimo, donde puede percibirse el sentido del modo concreto en que la filosofía hermenéutica se atiene, por encima de cualquier otro orden de consideraciones, al carácter desfondado de la existencia. La analítica existencial, aunque se propone como objetivo la «fundamentación» del *Dasein* como totalidad hermenéutica —y, por tanto, la justificación teórica de la posibilidad para el *Dasein* de ser una totalidad—, esa fundamentación se asienta luego sobre el desfondamiento que explicita y desarrolla la noción de ser-para-la-muerte: «Si el finar, en el sentido de morir, constituye la totalidad del ser-ahí, entonces tiene que concebirse el ser mismo de la totalidad como fenómeno existenciario del ser-ahí peculiar en cada caso»[51]. Es decir, «fundar» el carácter hermenéutico de la existencia va a significar justificar cómo es posible una totalidad en cuanto proyecto, refiriéndose tanto a la totalidad existencial del ser-ahí como ser-en-el-mundo, cuanto a la totalidad del mundo como horizonte epocal de significados o referencias de sentido. Pero esta justificación viene dada por la consideración de que el ser-ahí se constituye como totalidad sólo en cuanto se decide anticipadamente por su posibilidad más propia, la posibilidad de morir: «En la medida en que la muerte es anticipada decididamente, no como una posibilidad entre otras, sino como la posibilidad más propia, el proyecto que es el *Dasein* se puede constituir como historicidad auténtica. Es, pues, la decisión anticipadora de la muerte la que constituye la posibilidad de la existencia en su naturaleza de posibilidad, abriendo al *Dasein* a un discurso de una en otra sin ruptu-

---

[50] VATTIMO, G.: *Al di là del soggetto*. Feltrinelli, Milano, 1984, p. 114.
[51] HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 262.

ras ni discontinuidad. La existencia es un tejido-texto en cuanto que las posibilidades, más acá de la muerte, están abiertas como posibilidades, es decir, como algo que puede inexorablemente no ser posible y que se acepta como tal. De modo que la decisión anticipadora de la muerte constituye la existencia como continuidad de un discurso, de un texto (como totalidad), pero a costa de suspenderla de un no-fondo que es la posibilidad de la imposibilidad de todo, o sea, la muerte. Precisamente el carácter vertiginoso del círculo hermenéutico tiene su explicación última aquí, en esta conexión entre totalidad hermenéutica y ser-para-la-muerte»[52].

La conclusión de este planteamiento es clara: si se atiende a esta constitución esencialmente desfondada de la existencia, la «fundación» de la totalidad de la existencia histórica como proyecto se produce verdaderamente sólo si se abre a la llamada del no-fundamento, de la ausencia de fundamento. Entonces, respondiendo a la pregunta por el sentido del ser, el *Dasein* se deja llevar en un movimiento que le pone ante el abismo de su propia mortalidad. Por eso Heidegger insiste en el carácter epocal del ser y en su irreductible diferencia respecto al ente, lo que significa que de ningún modo puede la filosofía pretender llegar al ser a través del conocimiento de los entes. La relación entre el ser y los entes no es una relación positiva, en el sentido de que el ser se manifieste o se realice en los entes, sino que la verdad del ente radica en su estar siempre abierto a un otro distinto que, como luz, ilumina el horizonte dentro del cual los entes aparecen[53]. Para esta perspectiva, que no piensa ya el ser como estructura realizada que hace de fundamento o de sustancia de los entes, sino que lo piensa como

---

[52] VATTIMO, G.: *o.c.*, pp. 115-116.

[53] Cfr. HEIDEGGER, M.: «Der Spruch des Anaximanders», en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1950, pp. 331 ss.

un acontecimiento permanentemente en vías de acontecer, filosofar significa re-conocer las esencias *(Wesen)* de los entes, es decir, no ya la explicación de su estructura permanente y estable, sino un esfuerzo de especificación de los modos de acontecer los entes en el horizonte del ser. Y así, a la concepción metafísica de la filosofía como pensamiento de la fundación, Heidegger contrapone la perspectiva del pensamiento rememorante *(An-denken)*, que significa salida a un infinito que no es un absoluto, sino, en realidad, el no-fundamento *(Ab-grund)* de la condición mortal de la existencia. Como desenlace en un infinito también, pues, el pensamiento rememorante tiene el sentido de una cierta fundación. Pero esta no representa en modo alguno un posesionarse de los principios de la realidad —que es lo propio de la fundación metafísica—, sino que significa la suspensión —en virtud del desfondamiento del ser-para-la-muerte— de las pretensiones de universalidad de cualquier horizonte histórico particular que crea poder captar o decir el sentido último del ser.

4. TIEMPO, HISTORIA, NARRACIÓN

Entre 1983 y 1985, Paul Ricoeur publicó una extensa investigación, en tres volúmenes, bajo el título *Temps et récit*, cuyo objetivo principal consistía en averiguar cómo la experiencia ordinaria del tiempo se remodela a través del filtro del relato. Con este fin, lleva a cabo un análisis detallado de las operaciones de configuración que se pueden asignar a la actividad narrativa en los campos concretos de la historia y de la ficción, y que explican la organización inteligible del relato. Ante todo, pues, se trata de averiguar si y cómo las formas elaboradas de explicación histórica y de lógica del relato literario se dejan derivar de la matriz originaria del

«mito» considerado, en sentido aristotélico, como configuración de una trama. Y en un segundo momento, de qué manera diferente y complementaria refiguran lo que, de manera no crítica, llamamos *realidad*. Pues lo que pretende todo historiador es que sus construcciones sean reconstrucciones verdaderas de acontecimientos efectivamente sucedidos en el pasado, mientras que el creador de ficciones, aunque proyecte un determinado mundo de posibilidades, deja en la indecisión la relación de sus mundos imaginarios con el mundo efectivo en el que se sitúa la vida del lector.

Dejando, pues, para un segundo momento de la investigación la cuestión de cómo, con el paso de la configuración a la refiguración, la diferencia entre historia y ficción se salda en disimetría efectiva por su relación diversa a lo real, Ricoeur aborda la cuestión de la justificación de la fundamentación de la historia sobre las operaciones cognoscitivas de la comprensión narrativa, pero tratando de evitar el riesgo de ligar el carácter narrativo de la historia a la supervivencia de esa forma particular de historia que es la historia narrativa. Se trata de reconstruir, en definitiva, la relación de derivación existente entre la comprensión narrativa y la historia, no para suplantar de este modo la metodología de las ciencias históricas, sino para determinar qué condiciones últimas de inteligibilidad plantea una disciplina que, pretendiendo el estatuto de ciencia, olvida con frecuencia precisamente aquéllo que la distingue y la reafirma en su especificidad como ciencia histórica[54].

La tesis de Ricoeur implica, pues, que la significación de las configuraciones históricas deriva indirectamente de la de configuraciones narrativas a través de las cuales se enraizan eficazmente

[54] Cfr. Ricoeur, P.: *Temps et récit*. Seuil, Paris, 1983-1985, vol. I, p. 133. Citaremos esta obra con las siglas TR.

en la temporalidad característica del mundo de la acción, sin que esto incida negativamente de manera alguna sobre la pretensión científica de la historia[55]. Ello equivale a alejarse por igual tanto de la postura que niega todo lazo entre historia y relato, haciendo del tiempo histórico una construcción sin apoyo en el tiempo del relato y en el tiempo de la acción, cuanto de la posición contraria, o sea, la que pretende ver una relación directa entre historia y relato, y, por tanto, una continuidad entre tiempo de la acción y tiempo de la historia. La demostración de esta tesis comienza, consecuentemente, reafirmando la distancia de las orientaciones contemporáneas de la historia respecto a la orientación propia-

---

[55] Para demostrar la pertenencia de la historia al ámbito delimitado por las operaciones configurantes de la narratividad, Ricoeur contrapone las tesis monológicas a las tesis narrativistas. El modelo normológico es firmemente criticado por cuanto produce un corte epistemológico que aleja la explicación histórica, llena de generalizaciones en forma de leyes, de la comprensión narrativa. Las tesis narrativas se muestran algo más acertadas, pero tampoco dan la respuesta requerida a la especificidad de la historia: «Su defecto principal —señala Ricoeur— es no haber tenido en cuenta lo suficiente las transformaciones que han alejado a la historiografía contemporánea de una escritura ingenuamente narrativa, y no haber conseguido integrar la explicación por leyes en el tejido narrativo de la historia». TR I, p. 318. Para esta crítica, Ricoeur maneja, básicamente, los siguientes textos. Sobre el modelo nomológico: HEMPEL, C. G.: *The Function of General Laws in History*, y FRANKEL, CH.: *Explanation and Interpretation in History*, ambos en GARDINER, P. (ed.): *Theories of History*, Free Press, New York, 1959, pp. 344-356 y 408-422; GARDINER, P.: *The nature of historical Explanation*, Clarendon Univ. Press, Londres, 1961; DRAY, W.: *Laws and Explanation in History*, Univ. Press, Oxford, 1957; POPPER, K.: *The Open Society and its Enemies*, Routledge, vol. II, Londres, 1971; WRIGHT, G. H. V.: *Explanation and Understanding*, Routledge, Londres, 1971; Para el modelo narrativista: DANTO, A. C.: *Analytical Philosophy of History*, Cambirdge Univ. Press, 1965; GALLIE, W. B.: *Philosophy and the Historical Understanding*, Schoken Books, New York, 1974; MINK, O.: «The Autonomy of Historical Understanding», en *History and Theory*, vol. V, n.º 1, 1965, pp. 24-47; VEYNE, P.: *Comment on écrit l'histoire?* Seuil, París, 1971.

mente narrativa; sigue luego con el cuestionamiento razonado de algunas tentativas, la mayoría de autores de lengua inglesa, de extender directamente la competencia narrativa al discurso histórico, para terminar, finalmente, con una respuesta momentáneamente parcial al problema del estatuto epistemológico del acontecimiento.

Con este examen de las operaciones cognoscitivas de la comprensión narrativa, sobre las que Ricoeur busca fundamentar la historia, la cuestión del tiempo histórico queda, sin embargo, todavía sin ser abordada plenamente. No se traspasan aún los límites de una epistemología aplicada a las construcciones características de la explicación en la historia, de modo que, por ejemplo, problemas como el de la verdad del relato histórico frente al relato de ficción, el de la relación de la historia con el pasado, el de los criterios para distinguir lo que ha sucedido efectivamente respecto a lo que es sólo ficción, el de la relación de las temporalidades múltiples distinguidas por el historiador con el tiempo subjetivo de los filósofos –la *durée* de Bergson, el flujo constante y absoluto de Husserl o la historicidad de Heidegger–, que integran el planteamiento de la cuestión del tiempo refigurado por el relato, quedan remitidos a la solución del problema de la referencia cruzada entre relato histórico y relato de ficción. Es necesario, no obstante, para que esa confrontación última entre historia y relato de ficción pueda tener sentido, demostrar primero que la historia pertenece, junto con la ficción, a un mismo campo narrativo definido por la operación configurante. En palabras de Ricoeur, «hay que rendir cuenta del carácter indirecto de la filiación que une la historia a la comprensión narrativa, reactivando las fases de derivación que aseguran esta filiación»[56].

---

[56] TR I, p. 318. Tres de las cuatro secciones de que consta TR no son sino

Reflexionando sobre el método histórico, la historiografía pone de manifiesto determinados procedimientos de refiguración del tiempo por la historia cuya efectividad estriba, precisamente, en la conexión que logran entablar entre el tiempo humano y la inmensidad del tiempo cósmico. Para verificar esta operación, Ricoeur examina tres de estos conectores que hacen del tiempo histórico el *tertium quid* buscado: el calendario, la continuidad entre las generaciones y el documento o rastro histórico. Lo característico del calendario es poner en relación el tiempo astronómico con aquéllas determinaciones de la temporalidad que Heidegger sitúa en el nivel de la historialidad, o sea, con los aspectos de la temporalidad del *Dasein* que resultan públicos y fechables. De este modo, el tiempo calendario integra la comunidad y sus costumbres en el orden cósmico. La continuidad de las generaciones destaca, a su vez, la implantación del tiempo vivido sobre el tiempo de la vida. El hecho biológico del reemplazamiento continuo de los muertos por los vivos, produce una movilidad en el interior de la coexistencia de muchas generaciones en un mismo momento. Es esta especie de contemporaneidad de lo no contemporáneo la que ofrece el soporte de la memoria, así como el criterio para distinguir entre coetáneos, predecesores y sucesores. Por último, el recurso del historiador a documentos y monumentos del pasado conecta también el tiempo físico y el tiempo humano, pues el

---

análisis preparatorios, minuciosos, pacientes y atentos en relación a la cuestión central del tiempo y el relato. Pues, si se quiere averiguar cómo contribuye el relato histórico a refigurar el tiempo, hay que examinar la explicación histórica y la comprensión narrativa y mostrar la insuficiencia, tanto de las teorías nomológicas como de las narrativistas. Sólo así la relación indirecta entre historiografía y relato podrá quedar debidamente justificada. Pero no hay que perder de vista, a lo largo del recorrido, que el problema central no es un problema solamente epistemológico, sino también, y sobre todo, ontológico: la refiguración del tiempo por el relato es obra conjunta del relato histórico y el relato de ficción.

documento o el monumento histórico, como objetos físicos, existen en el presente, pero en lo que significan remiten a algo ausente: su contexto es un mundo que no existe ya. Son cosas presentes que valen por un pasado ausente, que acoplan, por tanto, una relación de causalidad con una relación de significación. De este modo pueden efectuar la mediación entre el *ya-no* del pasado y el *todavía* del presente, permitiendo la estimación del pasado como lo que, si bien ha sido ya irreversiblemente, se preserva aún de alguna manera en el presente.

En definitiva, sobre la base de estos tres conectores señalados —calendario, continuidad de las generaciones, y documentos o huellas del pasado—, el tiempo histórico se perfila como mediación integradora del tiempo vivido o tiempo mortal, y del tiempo cósmico, cuya inmensidad nos ignora. Para el historiador, estos conectores no son más que simples instrumentos de los que se hace uso sin interrogarse sobre sus condiciones de posibilidad y de significación, los cuales sólo se revelan al establecer la conexión con la aporética del tiempo. Pero, para que se ponga de manifiesto plenamente cómo una poiesis refigurativa del tiempo puede responder positivamente a los problemas planteados por la aporética del tiempo, habrá que esperar todavía a entrar en la cuestión de la confrontación entre las pretensiones de verdad, disimétricas y heterogéneas, de las dos formas en las que el tiempo histórico se refigura de hecho, a saber, el relato histórico y el relato de ficción. Este es el horizonte último de la obra de Ricoeur. La inserción de la historia en la vida y en la acción, su capacidad de reconfigurar el tiempo, son inseparables, en última instancia, de la cuestión de la verdad en la historia, cuya solución apunta hacia la referencia cruzada entre las pretensiones de verdad de la historia y de la ficción, y a la fusión de los horizontes del texto y del lector.

En el vol. II de *Temps et récit*, el análisis de las operaciones pro-

pias de la narratividad en relación con el tiempo está aplicado al campo del relato de ficción, cuyos géneros más destacados —el cuento popular, la epopeya, la tragedia, la comedia y la novela— se adoptan como tales sobre la base de lo que aquí se va a considerar en su estructura temporal específica[57]. El término *ficción* tiene, para Ricoeur, una doble ventaja semántica, pues, en primer lugar, hace alusión a la imaginación creadora, facultad específica del acto configurador, y, en segundo lugar, connota una mayor libertad frente a la historia y su pretensión de configurar reconstrucciones verdaderas. Lo que el análisis de Ricoeur pretende aquí es reunir, bajo el título general de *relato de ficción,* toda obra literaria que, de un modo o de otro, pretenda llevar a cabo la mímesis de la acción, en virtud de que «por muy grande que sea la distancia que separa el relato épico y la novela contemporánea, los aspectos generales de la ficción no quedan abolidos»[58]. Se trata, pues, de diversificar las posibilidades de la temporalidad existentes en el ámbito de las configuraciones narrativas, tal como había comenzado a hacerse en el nivel del relato histórico. El estudio de la configuración del tiempo en el relato histórico y en el relato de ficción aparecen así como análisis paralelos de una misma investigación. Eliminadas las limitaciones de las que adolecía el estudio del relato histórico,

---

[57] Cfr. TR II, p. 11.

[58] TR II, p. 228. «La epopeya antigua —observa Ricoeur— no era menos que la novela moderna una crítica de los límites de la cultura contemporánea, como lo ha mostrado J. Redfield a propósito de la *Ilíada.* Inversamente, la novela moderna no pertenece a su tiempo sino a costa de otra especie de distancia, que es la de la ficción misma. Es por lo que los críticos contemporáneos pueden, sin negar la originalidad de la novela, continuar, como Goethe y Schiller en su famosa obra común, y Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Estética,* caracterizando la novela como una forma de la época, y repartiendo la literatura —la *Dichtung*— entre lo épico, lo dramático y lo lírico». Ibidem.

es ya el campo narrativo entero lo que queda abierto a la reflexión: «Historiografía y crítica literaria son invitadas a construir conjuntamente una gran narratología que reconozca un mismo derecho al relato histórico y al relato de ficción»[59]. Pues ambos modos narrativos están precedidos por un mismo uso del relato en la vida cotidiana, que forma parte de las mediaciones simbólicas de la acción, de modo que todo arte narrativo es una imitación del relato tal y como este se produce ya en las transaciones del discurso ordinario.

Con todo, este origen común al relato histórico y al relato de ficción no constituye una razón suficiente para evidenciar, por sí sólo, la afinidad entre historiografía y literatura. Es preciso proponer un criterio único de valoración que permita mostrar la equivalencia entre las operaciones configurantes que se llevan a cabo en ambos dominios. Ricoeur encuentra ahora, en el relato de ficción, la operación configurante con la que es posible confrontar la explicación histórica y poner de manifiesto cómo se produce la incorporación al ámbito del relato histórico de categorías literarias propias de la pura creación de una trama. Mas sólo a condición de que las trasformaciones del modelo aristotélico de la mímesis mantengan un parentesco discernible hasta en sus expresiones más divergentes, será viable tal confrontación. Por otra parte, la necesidad de resaltar esta homología epistemológica entre el estudio de las configuraciones narrativas en el nivel del relato histórico y en el del relato de ficción, no debe obviar las disimetrías existentes entre ambos, las cuales constituyen uno de los ejes sobre los que se vertebra la solución final de la investigación. Convendrá, pues, mostrar «cómo el relato de ficción es más rico en informaciones sobre el tiempo, en el plano mismo del arte de componer, que el

---

[59] TR II, p. 230.

relato histórico. No es que el relato histórico sea pobre en este sentido. Hemos discutido sobre el acontecimiento y hemos visto el tiempo de la historia como un campo suficientemente amplio de variaciones como para obligar a formarnos la idea de casi-acontecimiento»[60].

Veamos ahora los resultados más importantes de este análisis de la configuración del tiempo en el relato de ficción. Ante todo, queda fuera de toda duda la pertinencia de la elección de la mímesis como idea reguladora, al comprobarse la capacidad del *mythos* aristotélico para trasformarse sin perder su identidad. Después de un recorrido esquemático a través de algunas obras literarias, Ricoeur puede concluir que, por ejemplo, entre la novela moderna y el mito trágico antiguo existe un determinado parentesco que hace posible englobar ambas creaciones bajo el mismo principio formal de configuración narrativa[61]. Puede hablarse, en consecuencia, de un *ordre des paradigmes* como expresión de estabilidad de lo que se conserva como estilo tradicional de la función narrativa: «Una investigación del orden es posible debido a que las culturas han producido obras que se dejan emparentar entre sí según un aire de familia, operando, en el caso de los modos narrativos, al nivel mismo de la creación de una trama. Este orden puede ser asignado a la imaginación creadora, de la que constituye el esquematismo. Por último, como orden de lo imaginario, comporta una dimen-

[60] TR II, p. 232. En TR III se verá cómo las diversas duraciones consideradas por los historiadores obedecen a leyes de encadenamiento que, a despecho de diferencias cualitativas indeclinables, relativas al ritmo, al *tempo* de los acontecimientos, hacen estas duraciones y las velocidades correspondientes muy homogéneas. Es por lo que la ordenación en capitulos de TR II no señala ningún progreso notable en la aprehensión del tiempo.

[61] TR II, p. 17 ss.

sión temporal irreductible: la de la tradicionalidad»[62]. No obstante, determinadas producciones extremas, en relación a este criterio de la tradicionalidad, romperían los límites mínimos dando paso, en ese caso, no ya a puras desviaciones cismáticas, sino al fin mismo del arte de narrar[63].

Un segundo resultado viene dado por la confrontación de la inteligencia narrativa, resultante de la dinámica misma de la creación y trasmisión de relatos, con la racionalidad propia de la narratología en general, y, de manera especial, de la semántica narrativa de orientación estructuralista[64]. En las consideraciones anteriores, el tema de la temporalidad sólo aparecía a través de las nociones de estabilidad, innovación y declive. Ahora, a través de esta confrontación, es posible hacer justicia a los aspectos más originales de la temporalidad narrativa, teniendo a la vista cómo la semiótica proporciona a las estructuras profundas del relato cierto carácter transhistórico o acrónico. Pues, por un lado, el carácter universal del principio formal de configuración narrativa queda reafirmado «en la medida en que, aquéllo a lo que la inteligencia se enfrenta es la creación de una trama, tomada en su formalidad más extrema, a

---

[62] TR II, p. 34. Ricoeur apunta aquí hacia una especie de identidad transhistórica, y no intemporal, de la operación de configuración por encadenamiento de las nociones de innovación, peremnidad y declive, cuyas implicaciones temporales resultan evidentes. Cfr. TR II, pp. 232-233.

[63] Para un estudio más detenido, cfr. KERMODE, F.: *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction.* Oxford Univ. Press, 1966; SMITH, B. R.: *Poetic Closure. A Study of How Poems End.* The Univ. Chicago Press, 1968; BENJAMIN, W.: «Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows», en *Illuminationen,* Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1969, p. 409-436.

[64] Se tienen presentes, especialmente, BARTHES, R.: *Poétique du récit.* Seuil, París, 1977; PROPP, V. J.: *Morphology of the Folktale.* Indiana Univ., Bloomington, 1958; BREMOND, C.: *Logique du récit.* Seuil, París, 1973; GREIMAS, A. J.: *Du Sens.* Seuil, París, 1970; ID.: *Semantique estructurale.* Larousse, París, 1966.

saber, la síntesis temporal de la heterogeneidad»[65]. Pero, por otro, la originariedad del proceso temporal inherente a la creación de una trama respecto de la inteligencia narrativa, simulada por la racionalidad narratológica, debe oponerse a esa acronía de las estructuras gramaticales del relato, frente al cual la deacronía de las trasformaciones visibles en su superficie tiende a adoptar un sentido derivado y secundario.

La analítica se enriquece considerablemente ante la constatación de cómo el relato de ficción despliega la totalidad de sus posibilidades más específicas respecto del relato histórico en lo que Ricoeur denomina *les jeux avec le temps,* juegos con el tiempo de narrar y el tiempo narrado, con la enunciación y lo enunciado, con el punto de vista y la voz narrativa en el curso del acto de narrar. Estas distorsiones, que instauran y favorecen un desdoblamiento del tiempo, son posibles por la ficción y su capacidad de crear mundos imaginarios que abren a la manifestación del tiempo horizontes ilimitados. Por último, la experiencia ficticia la describe aquí Ricoeur en términos muy próximos a los usados en otros lugares para explicitar la expresión *mundo del texto:* «Se entiende por experiencia ficticia un modo virtual de habitar el mundo que proyecta la obra literaria en virtud de su poder de autotrascendencia»[66].

Todo este análisis ha sido hecho sin dar todavía el paso, de la cuestión del sentido, a la de la referencia, o, como Ricoeur prefiere decir ahora, de la cuestión de la configuración, a la de la refiguración. No se da este paso decisivo mientras el mundo de la obra

---

[65] TR II, p. 231.
[66] TR II, p. 233.

permanezca sólo como una trascendencia inmanente al texto. La preparación más inmediata de esta transición es el objetivo del análisis que, al final, se lleva a cabo de *Mrs. Dalloway, Der Zauberberg* y *A la recherche du temps perdu*, de V. Woolf, Th. Mann y M. Proust respectivamente[67]. Pues sólo cuando el mundo del texto se entrecruza con el mundo del lector, se produce el paso del nivel de la simple configuración narrativa a la problemática de la refiguración del tiempo por el relato, fase final con cuyo estudio se culmina la investigación. Porque sólo en virtud de ese choque entre ambos mundos adquiere su significado, en sentido pleno, la obra literaria: «Abrir hacia fuera la noción de creación de una trama y la de tiempo que le es apropiada es seguir el movimiento de trascendencia por el que toda obra de ficción, sea verbal o plástica, narrativa o lírica, proyecta fuera de sí misma un mundo que se puede llamar mundo de la obra. La epopeya, el drama, la novela, proyectan desde la ficción maneras de habitar el mundo que están a la espera de una relectura capaz a su vez de proporcionar un espacio de confrontación entre el mundo del texto y el mundo del lector. Los problemas de la refiguración no comienzan más que en y por esta confrontación»[68].

---

[67] Estudios tenidos en cuenta por Ricoeur sobre estas obras singulares son: FLORIVAL, G.: *Le désir chez Proust*. Nauwelaerts, Paris, 1971; GRAHAN, J.: «Time in the Novels of Virginia Woolf», en *University of Toronto Quarterly*, 1949 (18); GUIGUET, J.: *Virginia Woolf et son oeuvre. L'art et la quête du reel*. Didier, Paris, 1962; HENRY, A.: *Proust romancier, le tombeau égyptien*. Flammarion, Paris, 1983; MEYER, H.: *Thomas Mann*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1980; POULET, G.: *Etudes sur le temps humain*. Plon, Paris, 1952-58, 4 vols.; SHATTUCK, G.: *Proust's Binoculars. A study of Memory, Time and Recognition in «A la recherche du temps perdu»*, Randon House, New York, 1963; THIEBERGER, R.: *Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann, von Zauberberg zum Joseph*. Verlag für Kunst und Wissenschaft, Baden-Baden, 1962.

[68] TR II, p. 14.

A la noción de *mundo del texto* corresponde, pues, otro tipo de relación entre tiempo y ficción, que es el que permite hablar de experiencia ficticia del tiempo. Con esta expresión se haría referencia «a los aspectos propiamente temporales del mundo del texto y de las maneras de habitar el mundo proyectado fuera por el texto mismo»[69]. Sin embargo, el carácter de esta noción de experiencia ficticia del tiempo debe quedar reforzado ya que, por una parte, esas maneras temporales de habitar el mundo se quedan en puras imaginaciones al no existir más que por el texto, pero, por otra, constituyen esa trascendencia en la inmanencia que permite la confrontación con el mundo del lector[70]. Por ello, la confrontación debe acompañarse de una teoria de la lectura como lugar privilegiado de la interacción entre un mundo imaginario y un mundo efectivo. A través de esta teoría de la lectura, el relato de ficción podrá hacer valer, por fin, sus recursos propios en relación a la verdad, obligando incluso a la reformulación radical del problema de la verdad sobre la base del poder que la obra tiene para iluminar y trasformar el actuar humano. Haciendo lo cual es como realmente la contribución del relato de ficción a la refiguración del tiempo podrá entrar en relación de oposición y complementariedad con el poder del relato histórico de reconstruir el pasado efectivo: «Si nuestra tesis —dice Ricoeur—, en relación al problema de la referencia en el orden de la ficción, tiene alguna originalidad es en la medida en que no separa la pretensión de verdad del relato

---

[69] TR II, p. 15.

[70] En la cuestión del papel de la lectura en la experiencia literaria, Ricoeur confiesa su proximidad a las posiciones de VALDES, M.: *Shadows in the Cave. A Phenomenological Approach to Literary Criticism Based on Hispanic Texts.* Univ. of Toronto Press, 1982, y también de GARELLI, J.: *Le Recel et la Dispersion. Essai sur le champ de lecture poétique.* Gallimard, París, 1978.

de ficción de la del relato histórico, sino que se esfuerza en comprender la una en función de la otra»[71].

Temps et récit comenzaba formulando los presupuestos mayores que luego se intentan verificar mediante el recurso a la historiografía y al relato de ficción. Lo que unifica a estos presupuestos mayores radica en que, bien se afirme la identidad estructural entre historiografía y relato de ficción, o bien se insista en la proximidad de las exigencias de verdad de ambas fórmulas narrativas, lo que intenresa es la experiencia humana de la temporalidad que se vertebra en ellas. El tiempo objetivo se convierte en tiempo humano a través de la mediación de su articulación narrativa. A su vez, el relato adquiere su significación específica por esta función de reintegración narrativa de la experiencia temporal.

Pero frente a quienes abordan el problema de la refiguración de la experiencia temporal por el relato desde los recursos de la psicología[72], de la sociología[73], o de la antropología genética[74], Ricoeur desciende a un nivel de radicalidad mucho mayor al intentar mostrar las experiencias en las que el tiempo, como tal, es tematizado. Lo cual no puede hacerse sin introducir un tercer invitado al debate entre la historiografía y la narratología, a saber, la fenomenología de la conciencia del tiempo: «Deben asumirse los

---

[71] TR II, p. 234.

[72] Ejemplos clásicos de esta aproximación son: JANET, P.: *Le développement de la mémoire et de la notion de temps.* A. Chahine, Paris, 1928; PIAGET, J.: *Le développment de la notion de temps chez l'enfant.* PUF, Paris, 1946; FRAISE, P.: *Psychologie du temps.* PUF, Paris, 1957.

[73] DURKHEIM, E.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Alcan, Paris, 1912; HALBWACHS, M.: *La mémoire collective.* PUF, Paris, 1968; GURVITCH, G.: *La multiplicité des temps sociaux.* CDU, Paris, 1958.

[74] JACOB, A.: *Temps et languaje. Essai sur les structures du sujet parlant.* A. Colin, Paris, 1967.

riesgos y deficiencias de una discusión específicamente filosófica que tenga por objeto saber si y cómo las operaciones narrativas, en toda su amplitud, ofrecen una solución no especulativa, sino poética, a las aporías que se muestran inherentes al análisis fenomenológico del tiempo...Sólo la réplica de la poética del relato, tanto histórico como ficticio, a la aporética del tiempo, lleva a ésta al espacio de gravitación de la triple mimética, en el momento en que ésta franquea el umbral entre la configuración del tiempo en el relato y su refiguración por el relato. Con éste título constituye una entrada al problema de la refiguración»[75].

Según este punto de vista, determinar el estatuto filosófico de la refiguración equivale a investigar los recursos creativos mediante los cuales la actividad narrativa responde a la aporética de la temporalidad. En este punto resulta esencial la dirección marcada por la disimetría referencial entre relato histórico y relato de ficción, y por la diferencia en las pretensiones respectivas de verdad de cada una de estas formas narrativas. Hay que entrar, pues, ya a tratar la cuestión de la confrontación entre las pretensiones de verdad, disimétricas y heterogéneas, de las dos formas en las que el tiempo histórico se refigura. Ante todo, ¿cuál es la relación de la historia y del relato histórico con el pasado efectivamente sucedido? A diferencia del creador de ficción, el historiador quiere que sus configuraciones narrativas constituyan, en realidad, reconstrucciones verdaderas de los acontecimientos sucedidos. Por eso, su recurso a los documentos tiene un carácter normativo, y estos le obligan a atenerse a lo sucedido allí reflejado. Ahora bien, aprender la paseidad del pasado sólo es posible de un modo indirecto, a través de las huellas en las que esta paseidad se muestra. Ricoeur perfila el carácter de esta permanencia indirecta examinándola a la

---

[75] TR III, pp. 10-11.

luz de tres modalidades diferentes de comprensión de la tarea histórica en las que la paseidad es diversamente asumida, por relación al presente, como lo Mismo, como lo Otro y como lo Análogo. Se trata, en definitiva, de un intento iluminador de dar cuenta de la estructura espontánea de la intencionalidad histórica con los recursos de un mismo análisis trascendental[76].

Ejemplo de una comprensión de la paseidad bajo el signo de lo Mismo es, para Ricoeur, la temtativa de Collingwood de definir la tarea del historiador en términos de *reenactment*, o sea, de reefectuación del pasado en el presente[77]. La historia tiene, para Collingwood, por finalidad, repensar lo que antes fué pensado, entendiendo por pensamiento *(tought)* la interioridad del acontecimiento, e incluyendo en esta noción de pensamiento todo el ámbito de las motivaciones de la acción. Ricoeur observa cómo esta reefectuación del pasado se formula sobre el supuesto de la identidad de una primera y una segunda vez del mismo pensamiento, que hace desaparecer la distancia temporal indeclinable en el *re* de *re-efectuación*. La comprensión de la paseidad del pasado bajo el signo de lo Otro constituiría, pues, la posición opuesta a aquélla, e incluiría un conjunto de variantes de ontología negativa del pasado[78]. Porque pensada la historia como lo Otro por relación al

---

[76] De hecho, la reconstrucción ricoeuriana de los lazos indirectos entre historia y relato es una mostración de la intencionalidad del historiador en su referencia oblicua al ámbito de la acción humana y su temporalidad de base. En la medida en que la historiografía se enraíza en la dinámica pragmática de los acontecimientos que tienen lugar en el tiempo, configura el ámbito práxico mediante construcciones temporales de rango superior integradas en el tiempo del relato, y refigura finalmente ese ámbito de la acción reconfigurando el tiempo.

[77] Cfr. COLLINGWOOD, R. C.: *The Idea of History*, ed. T. M. Knox, Clarendon Press, Oxford, 1956, pp. 282-302, y también 231-249.

[78] Cfr. ARON, R.: *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objetivié historique*. Gallimard, París, 1957, primera parte; MARROU, H. I.: *De la connaissance historique*. Seuil, Paris, 1954, p. 118 ss.

Mismo del pasado, ¿como podríamos evitar la caída de éste en el ámbito de lo incognoscible de lo que no es posible hablar en absoluto? En todo caso, la distancia temporal se hace insalvable y cumple una función de ruptura total que no hace justicia a la noción de acontecimiento como algo que, ausente hoy, tenemos, no obstante, por efectivo. Por ello, parece lo adecuado contemplar la paseidad del pasado a la luz de lo Análogo, que permite comprender la tarea de la historia como descripción del pasado «según lo propiamente ocurrido» *(wie es eigentlich gewesen)*, según la conocida fórmula de Ranke[79]. Según Ricoeur, decir según las cosas ocurrieron es verlas en una relación metafórica de asimilación respetuosa, por igual, con la diferencia y la identidad[80]. Esta contemplación de la paseidad a la luz de lo Análogo es la que desembocaría en una aproximación tropológica a la problemática del tiempo: «La tropología propone un conjunto de tropos (sinécdoque, metonimia, ironía) que, modulando la metáfora, enriquecen la intención de una correspondencia sin repetición»[81].

A esta altura de su investigación, Ricoeur ha podido mostrar ya las ventajas del paso de esta problemática, planteada antes en términos de referencia, a una aproximación que, uniendo la historia y la ficción frente a la aporética de la temporalidad, invita a reformular el problema clásico de la referencia a un pasado real —a diferencia de las entidades irreales de la ficción— en términos de

---

[79] RANKE, L.: *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*, ed. W. Andreas, Wiesbaden, 1957, p. 4; Cfr. KRIEGER, L.: *Ranke. The meaning of History*. The University of Chicago Press, 1977, pp. 4-5.

[80] RICOEUR, P.: «Le temps raconté», en *Revue de Métaphisique et Morale*, 1984 (89), p. 446.

[81] TR III, p. 219. Cfr. WHITE, H.: *Metahistory*, ed. cit., pp. 31-38. Del mismo autor, *Tropics of Discourse*. The John Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1978; RICOEUR, P.: *La metáfora viva*. Cristiandad, Madrid, 1989, Capitulo III.

refiguración, y no al revés: «Esta reformulación —dice Ricoeur— no se limita a un cambio de vocabulario, pues marca la subordinación de la dimensión epistemológica de la referencia a la dimensión hermenéutica de la refiguración. La cuestión de la relación de la historia con el pasado no pertenece ya, entonces, al mismo nivel de investigación que la de su relación con el relato, incluso cuando la epistemología del conocimiento histórico incluye en su ámbito la relación de la explicación con testimonios, documentos y archivos, y deriva de esta relación la definición de Fr. Simiand que hace de la historia un conocimiento por huellas. Sólo en una reflexión de segundo grado se plantea la cuestión del sentido mismo de esta definición. La historia, como investigación, se detiene en el documento como cosa dada, incluso cuando eleva al rango de documento huellas del pasado que no estaban destinadas a apoyar un relato histórico. La invención documentaria es, pues, todavía una cuestión epistemológica. Lo que ya no lo es es la cuestión de saber lo que significa la intención por la que la historia tiene conciencia de relacionarse con acontecimientos realmente sucedidos. Es en esta conciencia donde el documento deviene huella, a la vez un resto y un signo de lo que fué y ya no es. Es a una hermenéutica a la que corresponde interpretar el sentido de esta intención ontológica por la que el historiador, fundándose sobre documentos, intenta alcanzar lo que fué pero ya no es»[82].

¿Cómo interpretar, pues, la pretensión de la historia de que sus construcciones narrativas constituyan reconstrucciones de algo efectivamente sucedido en el pasado? ¿Sobre qué base podemos identificar una construcción con una reconstrucción? Para Ricoeur, el modo de hallar la respuesta a esta cuestión será confrontar la pretendida realidad de las configuraciones históricas con la irrea-

---

[82] TR III, p. 12.

lidad de las creaciones ficticias, en busca de un paralelo, en la ficción, de lo que se entiende por realidad histórica. Este es el problema primeramente denominado de la *referencia cruzada* de la historia y la ficción, objeto principal de la refiguración narrativa del tiempo. Ahora, la teminología de la teoría fregeana de la referencia queda definitivamente superada, en la medida en que no favorece el hallazgo de esa clave perseguida del problema de la refiguración, y finalmente encontrada en la manera en que la historia y la ficción, conjuntamente, ofrecen a la aporética fenomenológica del tiempo la réplica positiva de una poética de la narratividad que se vertebra básicamente sobre la mediación operada por la lectura entre el mundo del texto y el mundo del lector.

No debe perderse de vista, pues, que la preocupación de Ricoeur por justificar cómo las construcciones del historiador pueden ser reconstrucciones que nos devuelven al presente la paseidad de lo ausente, está directamente supeditada al objetivo básico de hacer ver cómo la refiguración del tiempo por el relato lleva a cabo la reinscripción del tiempo vivido en el tiempo cósmico. Este es el ámbito formal dentro del cual se resuelve finalmente, tanto el problema de la realidad del pasado, como el de la verdad de los relatos que refiguran el tiempo. Porque también el relato de ficción cumple, al igual que la historia, la fucción de refigurar el tiempo y, en consecuencia, de mediar entre tiempo vivido y tiempo objetivo. Para demostrarlo, Ricoeur emplea la expresión *mundo del texto,* cuyo significado había sido ya explicitado en escritos diversos anteriores a TR. Lo que esta expresión pretende designar es el hecho de que un texto nunca es una estructura puramente formal y cerrada sobre sí misma, sino que desborda hacia un mundo de posibilidades que podríamos habitar para desarrollar allí un proyecto específico de ser-en-el-mundo. No hay una referencia directa, pero sí una intención indirecta hacia una realidad resuelta en relación

mimética: «El mundo del texto es una trascendencia en la inmanencia del texto, un fuera intencionado por un dentro»[83].

Supuesto esto, no es de extrañar la especial relevancia que adquieren, para Ricoeur, los relatos orientados a proyectar una experiencia en la que el tiempo, como tal, es tematizado. Su lectura opera entre el mundo del texto y la experiencia ficticia del tiempo que allí se expresa, por un lado, y el mundo efectivo del lenguaje, por otro, esa intersección o entrecruzamiento de referencias a la que Gadamer ha aludido con su expresión *fusión de horizontes*. De modo que sólo en el encuentro más o menos conflictivo entre el mundo ficticio, desbordado del texto, con el mundo efectivo de la vida, él mismo mediatizado ya por toda suerte de estructuras simbólicas, se cumple la significación verdadera del relato de ficción. La respuesta dada por Ricoeur a su hipótesis básica se contiene aquí: no hay mímesis, redescripción o refiguración del mundo efectivo de la acción o del tiempo, sin la recepción del texto por un lector. Pues sólo bajo la condición de la apropiación, ingenua o crítica, del mundo del texto por parte de un lector, las obras literarias nos enseñan a ver el mundo, iluminando la acción y la pasión a partir de como se nos aparecen las imágenes de la ficción: «El ver *como*... es el alma común a la metáfora y al relato. Metafórico se puede decir por igual de las ficciones narrativas, siempre que signifiquemos con ello sólo la acción de *ver como...*, ejercida por las ficciones narrativas en el ámbito de la acción y la pasión efectivas»[84].

¿No puede afirmarse, pues, después de lo dicho, que historia y ficción resuelven de manera complementaria, y no contrapuesta,

---

[83] RICOEUR, P.: *Le temps raconté*, ed. cit., p. 447.

[84] RICOEUR, P.: *o.c.*, p. 448.

la discordancia entre tiempo mortal y tiempo cósmico? Mientras la historia lleva a cabo la mediación sobre la base de conectores específicos, los relatos de ficción lo hacen mediante variaciones imaginativas construidas precisamente sobre esa reinscripción del tiempo humano en el tiempo cósmico operada por la historia, variaciones imaginativas, por tanto, configuradas sobre el tema de la separación entre esas dos perspectivas sobre el tiempo que aparecen especulativamente irreconciliables. Cada obra ofrece formas de orientarse diversas en relación a esa heterogeneidad, de resolverla de un modo diferente al modo histórico, o de fracasar en el intento. Pues sin las limitaciones que imponen las obligaciones propias del conocimiento histórico, estas variaciones imaginativas son capaces de potenciar, en mayor medida, la reapropiación de las posibilidades y los matices de la experiencia temporal. En ella radica el poder característico, descubriente-transformante, de la ficción. Esto no significa, sin embargo, que otras obligaciones más sutiles no actúen sobre la imaginación, en relación con la visión del mundo a la que el creador se ve, en cada caso, abocado. Con lo cual se retoma de nuevo la disimetría entre la historia y la ficción, que no debe quedar olvidada, sino resuelta en la complementariedad en la función refigurativa del tiempo. La ficción ofrece aspectos que favorecen su historización, al tiempo que la historia recurre a cierta ficción en su propósito mismo de reproducir el pasado. El tiempo humano nace de este entrecruzamiento entre historia y ficción en su función refigurativa del tiempo.

Capítulo VI

DIMENSIONES CONSTITUTIVAS DE UN NUEVO CONCEPTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1. LA ESTRUCTURA DEL PROCESO HISTÓRICO: LA TRADICIÓN

La idea de una receptividad de la acción de la historia constituye el núcleo esencial del concepto de tradición, concepto que hoy preside un determinado modo de entender la estructura de la historia. Este vocablo «tradición» *(Überlieferung)* pretende designar un modo de encadenamiento de la sucesión histórica que es, al mismo tiempo, una manera de articular la temporalidad histórica. En este sentido, constituye un trascendental del pensamiento de la historia, que permite conceptualizar la dialéctica entre la efectualidad o efectividad del pasado, que nos condiciona, y la recepción del pasado que nosotros llevamos a cabo. Tratemos, pues, en un primer momento, de aclarar el contenido mismo de este concepto

de *tradición* para pasar luego a contemplar su operatividad en la tematización de la dialéctica de la transmisión histórica.

Fué Gadamer quien, de un modo premeditadamente polémico, reivindicó la tradición junto con los prejuicios y la autoridad —teniendo estos tres conceptos pésimas connotaciones para el espíritu crítico de la Ilustración—, enfrentándose al cientismo y defendiendo la relación de pertenencia, sin la cual no puede existir referencia alguna a lo histórico como tal. Así, a la «distanciación alienante» *(Verfremdung)*, propugnada por el metodologismo positivista, la obra de Gadamer opone tres experiencias análogas: en el ámbito estético, la experiencia de «sentirse prendido» por la belleza del objeto con anterioridad a cualquier posible formulación de los juicios críticos que Kant había teorizado como «juicios del gusto estético»; en el ámbito de la historia, la experiencia de pertenecer a una tradición, que es la que hace posible cualquier ejercicio de una metodología histórica en el nivel de las ciencias sociales y humanas; y, por último, en el ámbito del lenguaje —que engloba, en cierto modo, a las dos anteriores—, la experiencia de una pertenencia a las cosas dichas por las grandes voces de los creadores de discursos, que precede y hace posible toda reducción instrumental del lenguaje y toda pretensión de dominar, mediante técnicas objetivas, las estructuras del texto de nuestra cultura. Es la tesis de la conciencia histórica, que Gadamer desarrolla a partir de la doctrina heideggeriana: «El *Dasein*, que se proyecta hacia su poder ser, es ya siempre sido. Este es el sentido del factum existencial del arrojamiento: el que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de este ser... El *Dasein* encuentra como un presupuesto irrebasable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar»[1].

[1] GADAMER, H. G.: *Verdad y Método*, ed. cit., p. 330.

Esta triple reivindicación polémica de Gadamer no es más que una de las exigencias del desarrollo de la tesis de la conciencia histórica. Por ejemplo, la reconsideración del prejuicio como componente esencial de la comprensión es un modo de destacar el carácter históricamente finito del ser humano, pues con ello se llama la atención sobre la conciencia de los condicionamientos históricos de toda comprensión. Este anteponer el prejuicio al juicio produce, inevitablemente, un choque con la filosofía crítica, que es «una filosofía del juicio»[2] que hace de la objetividad —cuyo modelo lo ofrecen las ciencias de la naturaleza— la medida del conocimiento, y que hace de la conciencia metódica la llave de nuestra relación con el ser. El mismo Dilthey, que quiso proporcionar a las ciencias del espíritu un tipo de cientificidad del mismo rango que la que tenían las ciencias de la naturaleza, no se libró de esta equiparación moderna de conocimiento y método, fijándose el mismo fundamento y punto de partida que Descartes: la conciencia de sí. El reino de la vivencia *(Erlebnis)* es todavía el reino de un punto de partida que soy yo. Y, en este sentido, la interioridad, la autoconciencia, la subjetividad, siguen funcionando como fundamento. Frente a Dilthey y el espíritu de la Ilustración, Gadamer opina, en cambio, que «los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica *(geschichtliche)* de su ser»[3].

Para Gadamer, es falso que todos los prejuicios sean infundados y perjudiciales al conocimiento, y que, por tanto, haya que luchar decididamente para erradicarlos. Si el espíritu crítico de la Ilustración estima de un modo tan negativo los prejuicios es porque los asocia a un concepto de autoridad unilateral y reductiva-

---

[2] Cfr. MISGELD, D.: «Critical Theory and Hermeneutics», en O'NEIL, J. (ed.): *On Critical Theory*. Heinemann, Londres, 1976, pp. 164-183.

[3] GADAMER, H. G.: *o.c.*, p. 344.

mente identificada con acciones de dominio y de violencia. Pero la autoridad no tiene por qué ser tan sólo ese poder que exige, como respuesta, una aceptación ciega: «La autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento *(Anerkennung)* y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva, y que, en consecuencia, su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. Esta autoridad no se otorga, sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y, en consecuencia, sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con una obediencia ciega»[4]. El concepto clave aquí es el de reconocimiento como acto que precede a la aceptación de la autoridad y que supone cierto momento crítico. Este reconocimiento es discernimiento de que lo que dice la autoridad no es, en cuanto tal, algo arbitrario o irracional, sino que puede y debe ser admitido por provenir de alguien que posee una condición de superioridad sobre nosotros, por ejemplo en cuanto experto o especialista. Y al hacer depender de este modo la aceptación de la autoridad de un previo reconocimiento crítico, la autoridad no sólo es algo hacia lo que no hay que mirar necesariamente con recelo, sino que puede tener un sentido positivo al ponerse de manifiesto su relación con la capacidad de autodeterminación y de juzgar libremente.

Desde estas posiciones, la comprensión de la historia como tradición tiene ya un sentido bien marcado. Para Gadamer, lo que tiene autoridad es la tradición, que puede aparecer así como un

---

[4] GADAMER, H. G.: *o.c.*, p. 347.

factor de la libertad al mismo tiempo que como la matriz en la que el individuo se forma y encuentra sus posibilidades de autorrealización. Nuestro ser, históricamente finito, está determinado por la autoridad de lo que la historia nos transmite, la cual ejerce una influencia poderosa *(Gewalt* es el término que emplea aquí Gadamer) sobre nuestra forma de pensar y de actuar. En esto, como ya previera Hegel, es en lo que se distingue el mundo humano del mundo natural. En el mundo natural, el simple mantenimiento de su realidad no tiene nada que ver con la conservación *(Bewahrung)* y la transmisión histórica de un patrimonio cultural. La tradición, en cambio, exige que se la reciba, que se la asuma y que se la transmita. Y todo ello como obra de la razón, que se comporta, llevando a cabo esta empresa, de un modo tan libre como cuando acomete empresas de transformación o de innovación.

Y a partir de esta concepción de la tradición acuña Gadamer su expresión «historia de los efectos» *(Wirkungsgeschichte).* Con ella se pretende destacar la conciencia de estar expuesto a la acción de la historia. Este hecho de la pertenencia y dependencia de la conciencia respecto de lo que históricamente la condiciona puede ser analizado de un modo independiente, pero no se puede objetivar esta acción sobre nosotros tratando ilusamente de situarnos fuera[5]. La expresión *Wirkungsgeschichte* alude al hecho de que, entre el historiador y el pasado que trata de interpretar, no existe ningún vacío o distanciamiento que puediera hacer pensar en un tipo de objetividad del estilo de la de las ciencias de la naturaleza. Ese vacío está colmado por la tradición *(Überlieferung)*, lugar de mediación, pertenencia o coimplicación del intérprete y lo interpretado

[5] GADAMER, H. G.: «Die Universalität des hermeneutischen Problem», en *Kleine Schriften*, ed. cit., vol. I, p. 108.

en cuanto procesualidad que envuelve a ambos y que, como tal, hace posible la comprensión histórica.

Si, en las ciencias de la naturaleza, la invariabilidad del objeto de estudio permite un determinado tipo de resultados «últimos» como fruto de su tarea de investigación, en el caso de las ciencias histórico-hermenéuticas cada interpretación de la historia es ella misma historia. Y, si tenemos en cuenta que toda obra o acontecimiento del pasado permanece en sus efectos —entre los que cuentan fundamentalmente las sucesivas interpretaciones que ha ido provocando a lo largo del devenir histórico—, entonces habremos de aceptar que el pasado nunca se nos pueda presentar como un objeto puro, sino siempre envuelto en la multiplicidad de voces en las que se hace oir: «Lo que llena nuestra conciencia es siempre una multiplicidad de voces en las que resuena el pasado. Esto es lo que constituye la esencia de la tradición de la que somos y queremos hacernos partícipes»[6]. De modo que la misma investigación histórica que realizamos o pudiéramos realizar no es sólo búsqueda científica, investigación, sino también transmisión ella misma de tradiciones. La propia conciencia del historiador o del intérprete es fruto de la historia en cuanto conciencia expuesta ella misma a los efectos de la historia y, a la vez, dotada de eficacia configuradora de la historia.

En conclusión, comprender la estructura del proceso histórico como tradición implica aceptar que nuestro conocimiento del pasado nunca podrá ser un conocimiento inmediato, sino posible únicamente en la mediación histórica de sus efectos, o sea, en la mediación de los sucesivos significados que ha ido adquiriendo y entre los que la propia interpretación del historiador constituye un

[6] GADAMER, H. G.: *Verdad y Método*, ed. cit., p. 353.

nuevo eslabón. La tradición es esa cadena de las interpretaciones pasadas a través de las cuales la precomprensión del intérprete está objetivamente, y aun sin saberlo él, mediatizando su objeto. Los significados que ha ido adquiriendo un hecho o un texto del pasado son también historia: la conciencia o subjetividad se convierte así en objeto. Pero, por otra parte, estas cada vez nuevas significaciones no son producto de la conciencia como pura subjetividad, sino que están provocadas por la misma historia, pudiendo, por tanto, ser consideradas como efectos de la misma. Y, en este sentido, lo objetivo se traspone en subjetividad o conciencia. Así, cuando nos volvemos al pasado tratando de entender una determinada manifestación histórica, lo hacemos bajo la acción de la «historia de los efectos». Esto pone de manifiesto la finitud o historicidad de nuestro comprender, pero nos la descubre tanto como limitación cuanto como posibilidad. Es decir, toda comprensión de la realidad está mediatizada por la tradición cultural, pero es la tradición cultural la que nos proporciona la precomprensión que hace posible la comprensión misma. Por eso, la conciencia histórica no es otra cosa que la conciencia de estar siempre sometidos a los efectos de la historia y a su acción, situados en el horizonte de la tradición o lenguaje como comprensión del mundo, de tal manera que no se puede objetivar esta acción sobre nosotros, colocarla a distancia, puesto que constituye nuestra «subjetividad» como tal [7]. Como es obvio, en este contexto, la fuerza de la historia de los efectos no depende de su reconocimiento, sino que se impone incluso allí —dice Gadamer— donde el hombre, por su fe en el «método», niega su propia historicidad.

Por eso, desde esta perspectiva, la triple rehabilitación del pre-

---

[7] Cfr. GADAMER, H. G.: «Die Universalität des hermeneutischen Problem», ed. cit., p. 105.

juicio, de la autoridad y de la tradición la dirige Gadamer también contra las doctrinas idealistas de la constitución del sentido por la conciencia o por la reflexión, pudiendo parecer así su discurso reivindicativo el de un retorno a posiciones precríticas cuando lo que pretende es reconquistar la dimensión histórica sobre la falsa primacía del momento reflexivo. La historia me precede. Pertenezco a la historia antes de pertenecerme yo a mí mismo. Es lo que la modernidad, que parte de Descartes, no ha sido capaz de comprender porque su revolución era sólo epistemológica, y el criterio reflexivo se antepone en este tipo de revolución a la conciencia histórica. Gadamer muestra, en cambio, que tomar conciencia de la dimensión histórica del hombre exige algo más que una simple reforma metodológica y epistemológica, exige una transformación fundamental que subordine la teoría del conocimiento a la ontología, en la línea de lo que había hecho Heidegger al poner de manifiesto el sentido verdadero de la preestructura de anticipación del comprender *(Vorstruktur des Verstehens).*

Para Gadamer, en definitiva, el término *tradición* expresa la dialéctica interna característica de la historia como *Wirkungsgeschichte.* El modo de la temporalidad sobre el que esta dialéctica se produce es el de la mediación temporal como distancia *(Abstand),* o el del «tiempo cruzado» si seguimos la terminología de Ricoeur. Lo que se trata de decir con estas expresiones es que la distancia temporal entre el pasado histórico y el presente no es sólo un intervalo de separación, sino, mucho más, un proceso de mediación jalonado por la cadena de las interpretaciones y reinterpretaciones de las herencias del pasado. De este modo, la noción de mediación temporal se opone, tanto a la de pasado irreversiblemente pasado, como a la de presente integralmente contemporáneo. Ante la dicotomía historiográfica entre una distancia infranqueable entre pasado y presente, o una distancia anulada, es

oportuno introducir la tradición como dialéctica de alejamiento y desdistanciación, haciendo del tiempo mismo «el soporte y el fundamento del proceso en el que el presente tiene sur raíces»[8].

La filosofía hermenéutica conceptualiza esta relación dialéctica con las nociones de «situación» y de «horizonte»: «La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada situación, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados. El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino, y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador, sino que, en la conciencia histórica, este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo»[9]. Es decir, el hombre es siempre un ser en situación; o, como diría Ortega, un yo en una circunstancia. Y es esa inserción en su situación o circunstancia la que condiciona su perspectiva sobre un horizonte amplio limitándole, aunque el horizonte puede ser recorrido indefinidamente si bien nunca abarcado en su totalidad. Cada conciencia histórica vive, pues, circunscrita a un horizonte único y abierto, constituido por los mundos extraños a los que podemos trasportarnos. Estos horizontes en movimiento no están separados entre sí, de modo que hubiera que proyectarse en cada uno de forma particularizada, sino que se da una «fusión de horizontes» cada vez que, desde la estructura de la precomprensión que representan nuestros prejuicios, conquistamos un horizonte histórico sin reducir el pasado a nuestras par-

[8] GADAMER, H. G.: *Verdad y Método*, ed. cit., p. 365.
[9] GADAMER, H. G.: *o.c.*, p. 375.

ticulares expectativas de sentido. De ahí la conciencia de la tensión que siempre existe entre el horizonte del pasado y el del presente, y que, como dinámica del proceso transmisor, constituye el tema fundamental de la hermenéutica gadameriana de la conciencia histórica. Pues el horizonte del presente no se forma al margen del pasado, ni existe un horizonte del presente en sí mismo, u horizontes históricos definidos a los que hubiera que trasportarse. Comprender es siempre un proceso de fusión de estos presuntos horizontes «para sí mismos» que tiene lugar en el seno de la tradición, pero que debe convertirse en tarea científica y ser elaborado como hermenéutica: «Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta, por sí mismo, la relación de tensión entre texto y presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente. Esta es la razón por la que el comportamiento hermenéutico está obligado a proyectar un horizonte histórico que se distingue del del presente»[10]. Es decir, la conciencia histórica es consciente de su propia alteridad, por lo que destaca el horizonte de la tradición respecto del suyo propio. Pero, por otra parte, ella misma no es sino una especie de superposición sobre una tradición que pervive, por lo que está obligada a recoger enseguida lo que acaba de destacar para medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico que alcanza de este modo.

En resumen, el conocimiento histórico del pasado tiene lugar en virtud de la proyección de un horizonte histórico a la vez destacado del horizonte del presente y reasumido en él. Esta idea de un horizonte histórico a la vez destacado y reasumido es la idea de la dialéctica de la tradición, según la cual es nuestra conciencia de la efectualidad de la historia sobre nosotros la que nos lleva a proyec-

---

[10] GADAMER, H. G.: *o.c.*, p. 377.

tar un horizonte histórico en tensión con el horizonte del presente. Se trata de una concepción de la dialéctica histórica que obliga a pensar la distancia temporal *(Abstand)*, que nos separa del pasado, no como un intervalo muerto, sino como una transmisión generadora de sentido, es decir, como una operación que no se comprende sino como dialéctica de intercambio entre el pasado interpretado y el presente que interpreta. La fusión de horizontes es, en este marco, el sentido del trabajo del historiador, que confluye, de este modo, con el trabajo propio de la historia de los efectos. En esta concepción, por tanto, el trabajo de la historia y el del historiador no quedan disociados[11].

Con esta concepción de la estructura de la historia se intentan superar las dificultades de tipo historiográfico que se derivan, tanto del objetivismo —según el cual el verdadero sentido del pasado se obtiene mediante la completa desimplicación de la propia subjetividad—, como del saber absoluto —desde cuya perspectiva la historia universal sería susceptible de quedar articulada en un único horizonte—. Lo que el concepto de tradición enseña es que existe una comunicación histórica entre una pluralidad de horizontes. Ni hay un único horizonte sino tensión siempre en movimiento entre pasado y presente, ni los diversos horizontes están cerrados como mónadas leibnizianas, ya que podemos cambiar nuestro punto de vista y llegar a comprender la perspectiva de otras culturas y de otras épocas. La distancia temporal es un hecho —es lo que hace posible el funcionamiento, como tal, de la historia

---

[11] Para una explicación más detallada de esta confluencia esencial, cfr. GRONDIN, J.: «La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité herméneutique», en *Archives de Philosophie*, 44 (1981), pp. 435-453; GELDSETZER, L.: «Fragen der Hermeneutik der Philosophiegeschichtesschreibung», en SANTINELLO, G. (ed.): *La storiografia filosofica e la sua storia*. Antenore, Padua, 1982, p. 67 ss.; MARALDO, F.: *Der hermeneutische Zirkel*. K. Albert, München, 1974.

de los efectos–, pero la distanciación es sólo una actitud metodológica que vive de la ilusión de que la separación entre pasado y presente crea una situación de objetividad comparable a la de las ciencias de la naturaleza. Contra esta ilusión hay que percatarse de la paradoja que supone la efectualidad a través de la distancia. Pero, de igual modo, hay que desprenderse también de otra ilusión. Pues no es sobrevolando la historia como podemos alcanzar una visión de conjunto de su proceso. La concepción de la historia de los efectos es inseparable de una ontología de la finitud del proyecto y de la situación. El ser histórico es el que nunca alcanza un saber absoluto. La palabra misma de horizonte, que ha servido para desarrollar esta concepción, contiene una incompatibilidad semántica respecto de la idea de un saber absoluto en el que quedaría reunificada finalmente toda fusión de horizontes. Por otra parte, de este concepto insuperable de la fusión de horizontes, la teoría del prejuicio recibe una confirmación más firme, pues el prejuicio es el horizonte del presente, la finitud de lo próximo en su apertura a lo lejano. En la medida en que trato de trasladarme al pasado, me estoy apartando de mí mismo con mis prejuicios, o sea, con mi horizonte presente. En esta tensión entre pasado y presente, entre lo otro y yo, el prejuicio se muestra operante en cuanto constitutivo de historicidad.

Las consecuencias epistemológicas de este planteamiento para la historia de la filosofía son fáciles de deducir. Todas se han de derivar del principio de que aquí la investigación, el trabajo del historiador de la filosofía, no escapa a su propia conciencia histórica. No cabe esperar, pues, ningún saber liberado de esa condición. Es decir, no cabe esperar una historia de la filosofía «libre de prejuicios», sino una historia que cuenta con ellos entendidos en el sentido no denigrado y peyorativo de este término. Porque todo historiador de la filosofía, en su búsqueda científica de resultados

significativos, planteará al pasado preguntas productivas a partir de una tradición que le interpela. Por eso la palabra clave de su trabajo es «interpretación». Así, la historia de la filosofía alcanzará resultados significativos reconociendo el vínculo que la une, como tarea concreta, a una tradición recibida. Entre la acción de esa tradición y el trabajo del historiador no sólo se establece una relación científica, sino la dinámica misma por la que se transmite la tradición filosófica: «En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse la resolución de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma. Por tanto, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podría hallar un entramado de efectos recíprocos... En otras palabras, hay que reconocer el momento de la tradición en el comportamiento histórico, y elucidar su propia productividad hermenéutica»[12]. En último término, la historia de los historiadores *(Historie)* no puede sino llevar a un más alto nivel de conciencia la vida misma de la historia *(Geschichte)*[13].

2. LA PLURALIDAD DE LAS TRADICIONES EN LA DIALÉCTICA-DIALÓGICA DE LA PREGUNTA Y LA RESPUESTA

Hablar de la tradición es hablar del hecho de que nunca estamos en una posición de absoluta innovación, sino siempre en la

---

[12] GADAMER, H. G.: *o.c.*, p. 351.

[13] La discusión de aspectos sustanciales de este problema está en KOSSELLECK, R.-GADAMER, H. G.: *Hermeneutik und Historik.* Winter, Heidelberg, 1987. Cfr. también, GADAMER, H. G.: «Was ist Geschichte?», en *Neue Deutsche Hefte*, 27 (1980), pp. 451-456 y *Il problema della coscienza storica.* Guida, Napoli, 1969.

situación de herederos de los contenidos culturales que nos son transmitidos como mundos de sentido. Por tanto, más que de tradición, en singular, sería más preciso hablar de *las tradiciones*, en plural, y añadir que esta condición de la transmisión de los contenidos culturales del pasado afecta esencialmente a la estructura lingüística de la comunicación en general. La gran institución, la institución de las instituciones que siempre nos precede y nos envuelve como mundo de las cosas ya dichas, transmitidas y comprendidas, es el lenguaje. Una tradición, pues, es un mundo de cosas ya dichas que se nos han transmitido a lo largo de cadenas de interpretaciones y reinterpretaciones, y en el seno del cual nos comunicamos. Pero esta determinación comunicativa y lingüística de la tradición se hace patente, en realidad, sólo desde una teoría del lenguaje que no se limita al estudio de la lengua como estructura homogénea y autónoma de dependencias internas, al margen de su concreción en los actos de habla, sin entrar, por tanto, en la consideración de la referencia del signo a lo real. Entender las tradiciones como mundos de sentido que recibimos, incorporamos y transmitimos, y, por tanto, comprender la historia como rememoración de un pasado que nos habla, implica situarse también, y sobre todo, en la perspectiva de una concepción del lenguaje como discurso, como «decir algo a alguien acerca de algo», no sólo como lengua, no sólo como un sistema cerrado y autónomo, tal como lo plantea y lo estudia la lingüística estructural. La lingüística estructural, que ha supuesto una verdadera revolución para las ciencias humanas contemporáneas, lleva a cabo, desde De Saussure, una limitación de su objeto de estudio al lenguaje como lengua, como estructura, poniendo entre paréntesis el habla y sus usos. Por su parte, la lingüística del discurso, que parte de Benveniste, viene a cubrir toda esa otra vertiente del lenguaje como discurso, y se centra en una teoría de éste en su función comu-

nicativa. Ambas perspectivas nos proporcionarán, pues, la conceptiva de la que habremos de partir.

Por tanto, no podremos perder de vista, por un lado, que el lenguaje es una estructura, o sea, la red secreta que hace que las cosas se miren en cierta forma unas a otras [14]. Ya en el *Crátilo,* de Platón, y en el *Peri Hermeneias,* de Aristóteles, se explica que articulamos el mundo en y por el lenguaje. Y en el *Parménides,* Platón dice expresamente que no hay ninguna verdad de ideas singulares, que el logos es una red de cosas interrelacionadas, y que aislar una idea, una cosa o una palabra es siempre un desconocimiento de la verdad [15]. Pero, por otro, es fácil darse cuenta de que, si esta articulación se concreta realmente, es con ocasión del discurso y la función referencial que le es propia. Pues, «mientras que los signos del lenguaje remiten sólo a otros signos dentro de un mismo sistema y hacen que la lengua no tenga más mundo, que no tenga más tiempo y subjetividad, el discurso está siempre referido a algo: se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar» [16]. Para Aristóteles, el logos implicaba esencialmente referencia al objeto: hablar es decir algo [17]. Hoy decimos que toda lengua es una ordenación abstracta del mundo producida por la comunidad, pero que se actualiza en el discurso individual. A través del discur-

---

[14] Cfr. FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas,* trad. cast. E. Cecilia Frost, Siglo XXI, México, 1974, pp. 1-10.

[15] «La verdad que se deja ver por detrás del *Parménides* de Platón —dice Gadamer— era que el logos es siempre un complejo de ideas, la relación de las ideas entre sí». GADAMER, H. G.: *La dialéctica de Hegel.* Cátedra, Madrid, 1980, p. 82.

[16] RICOEUR, P.: *La fonction herméneutique de la distanciation,* en BOVON, F.-ROUILLER, G. (ed.): *Exegesis Problèmes de méthode et exercices de lecture.* Delachaux, Neuchatel, 1975, p. 182.

[17] ARISTÓTELES: *Metafísica,* 1006 a 13.

so se manifiesta el mundo, que aparece como el terreno común que todos reconocen y que liga entre sí a todos los que hablan.

El lenguaje cumple, en definitiva, una función simbolizadora constituyente de un cosmos de objetos que es un mundo de significados actualizados en el discurso. De ahí su condición de elemento mediador entre el hombre y la realidad. Nos relacionamos con la realidad a través del lenguaje, o mejor dicho, tenemos mundo, tenemos realidad porque pertenecemos y vivimos inmersos en un lenguaje como ámbito envolvente. Por eso puede decirse, con Wittgenstein, que un lenguaje es una forma de vida. El lenguaje tiene en su base una comunidad de vida, una cultura. El proceso de socialización y culturización de un individuo se realiza mediante el aprendizaje de una lengua en la que se hace visible todo lo que es «real» y «objetivo» más allá del ámbito subjetivo de sus sensaciones y vivencias.

Este carácter mediador del lenguaje es el que invalida la teoría instrumental que durante tanto tiempo se ha hecho valer, basada en el principio de que el lenguaje es un instrumento útil para expresar lo pensado. Las palabras no son recipientes prefabricados para archivar en ellos ideas. El mismo pensar es ya lingüístico, funciona como lenguaje, mediante lenguaje. Sólo desde la perspectiva instrumentalista el lenguaje ha podido ser considerado una limitación penosa, algo esencialmente defectuoso e incapaz de expresar las ideas y los sentimientos, imperfección que se manifiesta en el hecho mismo de la multiplicidad de las lenguas. El deseo de un lenguaje universal de signos y de símbolos artificiales, definidos unívocamente, tiene sus raíces en esta concepción instrumental del lenguaje. La leibniziana *characteristica universalis* es el ideal de un lenguaje de la razón anterior a todas las lenguas y sustrato de

ellas[18]. Sin embargo, toda concepción de esta naturaleza se basa en la muy cuestionable opinión de que existe algo así como un sistema previo de posibilidades de ser al que habrían de asignarse los signos que utiliza un sujeto cuando echa mano de ellos. En realidad, no hay tal sistema. En Platón y en Aristóteles la dependencia entre mundo inteligible y mundo del lenguaje parece bastante clara[19]. Y hoy vuelve a reafirmarse la linguisticidad como carácter inherente al pensamiento. Éste es el sentido del lema gadameriano: *Sein das verstanden werden kann, ist Sprache* (el ser que puede ser comprendido es lenguaje), que afirma la relación entre linguisticidad y comprensibilidad del ser. Pues se podría pensar también en un ser que no puede ser comprendido, el ser que no es lenguaje. Pero, en este caso, la proposición sería una pura tautología.

Así, frente a la lengua, el discurso es el acto de habla en cuanto acontecer que actualiza el significado; a su vez, todo discurso es comprendido como significado. Esta articulación del acontecimiento y el sentido, que se produce propiamente desde la perspectiva de la linguística del discurso, constituye el nudo de todo el problema hermenéutico. Pues así como la lengua, actualizándose en el discurso, se supera como sistema y se realiza como acontecimiento, también, entrando en el proceso de la comprensión, el discurso se superará, en cuanto acontecimiento, en la significación. Lo característico del discurso, como tal, es esta superación del acontecimiento en la significación, que revela la intencionalidad del lenguaje o relación, en él, de lo dicho y el decir. Desde esta

---

[18] Cfr. LEIBNIZ, W.: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1961, vol. III, p. 221.

[19] Sobre esto véase LLEDO, E.: *La memoria del logos*. Taurus, Madrid, 1984, especialmente caps. II y V.

perspectiva, cada lenguaje es la configuración de un mundo en virtud de lo que se ha hablado y transmitido en él. Y en la medida en que nunca el individuo puede abstraerse totalmente del mundo lingüístico en el que se ha formado, puede decirse que no conocemos un mundo en sí libre del lenguaje. Ni siquiera cuando aprendemos una lengua extranjera con un contenido cultural distinto podemos evitar trasponer en ella la originaria visión del mundo de nuestra lengua nativa. Pues lo que esa tradición distinta dice sólo se entiende cuando se traspone a un mundo conocido y familiar. Todo lo que es objeto de conocimiento, incluso otra lengua, se encuentra abarcado siempre por el horizonte del mundo propio del lenguaje. Por tanto, no hay ningún objeto de la pura razón, como pretendía Leibniz, desde el que se pudiesen reconstruir las diversas formas de experiencia lingüística y jerarquizarlas, en función de su mayor o menor fidelidad en la traducción de eso objeto. La linguisticidad de la experiencia del mundo revela que no existe ningún lugar ajeno al lenguaje desde el que el mundo pudiera convertirse en objeto y manifestarse tal como es en sí [20].

Y es esta linguisticidad de la experiencia la que ilumina la determinación linguística del concepto de tradición desde el momento en que se considera el carácter mediador del lenguaje en la perspectiva de la temporalidad. Como discurso, el lenguaje no es una estructura estática, sino fluyente: es la vida histórica de la tradición. A través de él, el pasado está ligado al presente en cuanto que recoge las experiencias de las generaciones pasadas, las conserva y las transmite: «El lenguaje, entendido en su ser real, es algo continuamente y en cada momento transitorio... No es una obra

[20] Para una ampliación más detallada de esta cuestión en el debate de las ideas contemporáneas, me permito remitir a mi artículo «Filosofía y Literatura o la herencia del romanticismo», en *Anthropos*, 129 (1992), pp. 11 ss.

(ergon), sino una actividad *(ernergeia)*. Su verdadera definición sólo puede ser genética... En el caos de palabras y reglas que solemos llamar *una lengua*, sólo tiene existencia lo concreto producido por ese hablar. Cabalmente lo más alto y sutil no se deja advertir en esos elementos aislados y sólo puede ser notado o presentido en el fluir del habla enlazada, lo que muestra mejor que la lengua verdadera está propiamente en el acto de su producción real. Sólo este habla debe tomarse, en general, como lo verdadero y primario en la investigación lingüística. La ruptura en palabras y reglas es sólo una chapucería muerta del análisis científico»[21]. En este texto, Humboldt muestra la temporalidad del lenguaje que Hegel tematizará, a su vez, al alzarse críticamente contra sus contemporáneos por partir éstos, en su exposición de la filosofía, de la forma de la proposición (Fichte), o de los principios (Schelling), lo que les lleva a aplicar el modelo de la reflexión externa. Para Hegel, en cambio, esto representa una falta de rigor metódico en el uso de la dialéctica contra el que se impone la vuelta al sentido de la dialéctica antigua, capaz de estar más cerca que la nueva de la fluidez de lo especulativo, en la medida en que «los conceptos de los antiguos no han sido desarraigados del suelo de la pluralidad concreta»[22].

Debemos concentrar, en suma, nuestra atención en esta tesis nuclear del lenguaje como mediación, mediación en la que el yo y el mundo se representan y se conjugan en su originaria unidad. Heidegger ha mantenido, al respecto, la opinión de que sólo en el lenguaje se nos puede manifestar el mundo, y sólo en el modo en

---

[21] HUMBOLDT, W. VON: «Sobre la diversidad de estructura del lenguaje y su influencia en la evolución espiritual de la humanidad, en VALVERDE, J. M.: *Guillermo Humboldt y la filosofía del lenguaje*. Gredos, Madrid, 1955, p. 101.

[22] HEGEL, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit. p. 30.

que él lo deja manifestarse[23]. Y para ilustrar esta identidad del mundo con su mostrarse en el lenguaje, Gadamer, por su parte, recurre al concepto platónico de belleza, de cuya esencia forma parte el ser algo que aparece: «En la esencia de lo bello está el que se manifieste»[24]. Lo que Gadamer quiere decir es que, en el acto de comprender, lo que sucede es que un determinado sentido que se hace valer, se evidencia en algo dicho, por ejemplo en una proposición, en un discurso, etc. Y esta evidencia nada tiene que ver con la certeza cartesiana, sino que es el «aparecer», el «abrirse» *(aletheia)* de la cosa que se impone, aunque no se integre directamente en el conjunto de nuestras convicciones. De modo que lo evidente, lo mismo que la patencia de lo bello, es una experiencia que se realiza y se destaca del conjunto de nuestras experiencias como una luz con la que se desplaza el horizonte y se amplía el campo de lo que tomamos en consideración.

Esto tiene ya, en este nivel, una aplicación inmediata para el concepto de historia de la filosofía que intentamos desarrollar. Cuando en la historia se producen evidencias de este tipo, todo lo demás, el contexto de las ideas en torno, adquiere una nueva luz y exige ser reinterpretado desde ellas. Las demostraciones vienen luego, como interpretaciones de lo que había desde la nueva luz de la evidencia que ha ampliado el horizonte de la comprensión. A esta luz se ve la limitación de la visión anterior. Y así es como se desarrolla la historia: «La perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que, nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegamos a otra cosa que a un aspecto

---

[23] Cfr. sobre todo, HEIDEGGER, M.: *Unterwegs zur Sprache*. Neske, Pfullingen, 1959; también GADAMER, H. G.: *Heideggerswege*. Mohr, Tübingen, 1983.

[24] PLATON: *Filebo* 51 d.; GADAMER, H. G.: *Die Aktualität des Schönen*. Reclam, Stuttgart, 1977.

cada vez más amplio, a una acepción del mundo. Estas acepciones del mundo no son relativas en el sentido de que pudiera oponérseles el mundo en sí, como si la acepción correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posición exterior al mundo humano-lingüístico. Obviamente no se discute que el mundo pueda ser sin los hombres, y que incluso quizá vaya a ser sin ellos. Esto está dentro del sentido en el que vive cualquier acepción del mundo constituída humana y lingüísticamente. Toda acepción del mundo se refiere al ser en sí de éste. Él es el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La multiplicidad de tales acepciones del mundo no significa relativización del mundo. Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece»[25]. Como se ve, no se trata, pues, sino de que el modo en que nos experimentamos y experimentamos las tradiciones históricas forma un universo hermenéutico que recibe su sentido en el lenguaje. El lenguaje aparece así como una tradición creativa que abre al historiador de la filosofía la perspectiva de una historia más allá de las estrecheces y las aporías en las que hasta hoy se ha visto sumida[26].

En efecto, aquélla dialéctica formal, que tematizábamos antes, entre la efectualidad histórica y la investigación concreta del historiador, y que, como se ha visto, tenía lugar en el ámbito de la distancia temporal como tensión entre alejamiento y desdistanciación, puede ahora llenarse de contenido a partir de la reflexión precedente sobre el sentido del concepto de tradición como mediación lingüística de la experiencia del mundo. Al entender las

---

[25] GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, ed. cit., p. 536.

[26] Cfr. GADAMER, H. G.: *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordhein-Westfaen, Heft 170, 1971.

tradiciones como los conjuntos de las cosas dichas en el pasado y transmitidas hasta nosotros por una cadena de interpretaciones y reinterpretaciones, la dialéctica formal de la distancia temporal se concreta en la dialéctica material de los contenidos que se transmiten. El pasado nos interroga ya antes de que nosotros le planteemos cuestiones. En esta lucha por el reconocimiento del sentido, la tradición y el historiador se familiarizan y se desfamiliarizan una y otra vez. Es la dialéctica de la pregunta y la respuesta, invocada primero por Hegel, y más tarde por Collingwood y Gadamer. Según esta dialéctica, el pasado nos interroga en la medida en que nosotros le respondemos, y nos responde en la medida en que le interrogamos.

La dialéctica de la pregunta y la respuesta era, para los griegos, la figura originaria de la estructura del pensar. Para Platón, pensar es «una conversación del alma consigo misma»[27], en la que se actualiza la misma dialéctica del preguntar y del responder que se da en el diálogo entre interlocutores. Y es importante darse cuenta de cómo, en esta dialéctica, es más difícil el momento de la pregunta que el de la respuesta. Ello es debido a que, en el proceso del pensar, la pregunta va siempre por delante. Según el modelo socrático, lo que permite acercarse a la verdad es la pregunta bien hecha, por lo que, si es cierto que la filosofía nace del asombro, es aguda la observación de que «en el asombro no hay respuesta alguna. Un asombro profundo es, de por sí, una profunda pregunta»[28]. Preguntar quiere decir abrirse un acceso a la realidad interrogada.

---

[27] PLATÓN: *Sofista* 263 e.

[28] ROMBACH, H.: «Über Ursprung und Wesen der Frage» en *Symposion* 1952 (III), p. 139: véase también SPAEMAN, R.: *Die Frage wozu?* München, Pieper, 1981.

Lo característico de la posición de Hegel a este respecto consiste en que, para él, la pregunta no surge del sujeto, sino de la cosa. He aquí el fondo de su crítica a la subjetividad frente a Fichte, crítica que más tarde Gadamer repetirá contra el historicismo. Ya para Platón la pregunta no era algo que nosotros hiciésemos, sino algo que se pone, que surge porque se ha roto la firmeza de una opinión general existente, es decir, porque reconocemos que no sabemos algo. Para Hegel, la dialéctica no puede ser, en esta línea, algo externo que se aplica a un principio, sino una marcha que, en lugar de partir de una tesis impuesta, sigue el automovimiento de los conceptos y expone, prescindiendo de toda transición operada desde fuera, la consecuencia inmanente del pensamiento en continua progresión: «El pensar humano no tiene la constitución de un espíritu originario, infinito e intuitivo, sino que capta siempre lo que es sólo en el desarrollo discursivo de sus pensamientos... En este sentido, la primera verdad de la lógica de Hegel es una verdad de Platón, que ya resuena en el *Menón*, según la cual la naturaleza entera está interrelacionada, de suerte que el camino del recuerdo de una cosa es el camino del recuerdo de todas»[29]. El verdadero método no es, por tanto, primariamente la realización de una acción ajena a las cosas, independiente y objetiva, como estableció Descartes, sino el hacer de la cosa misma. La *Fenomenología del espíritu* se configura como reflexión del pensar sobre su propio devenir histórico, concibiéndose allí el progreso de la ciencia como un ir de acá para allá entre lo que nuestra conciencia opina y lo que realmente está comprendido en lo que ella dice. El saber absoluto, la ciencia, sería aquélla coincidencia en la que, por fin, lo que opinamos y lo que es ya no se diferencian en nada. Por eso la *Lógica* trata del contenido puro de los pensamientos liberados

---

[29] GADAMER, H. G.: *La dialéctica de Hegel*, ed. cit., p. 82.

de toda opinión o condición subjetiva del ser pensante, lo que constituye, para Hegel, la universalidad de la razón.

La reflexión de Gadamer comienza precisamente aquí, es decir, arranca de una crítica a Hegel, pues éste, aunque en su filosofía pretendía recoger el modelo originario del diálogo, finalmente su dialéctica termina por convertirse en el monólogo de un sujeto absoluto que cree realizar, de una vez por todas, lo que madura siempre de nuevo en un auténtico diálogo[30]. No obstante, no se debe perder de vista la importancia de la aportación de Hegel en cuanto reintroducción del punto de vista de la totalidad frente a la primacía del sujeto individual, en vigor desde Descartes. Es este punto de vista el que hace ver que un auténtico diálogo no es el que se dirige y se va conduciendo desde una instancia externa, sino un proceso autónomo en cuya dinámica nos encontramos envueltos. Si un interlocutor intenta dirigir el diálogo según un plan previo imaginado por él de antemano, lo destruye: será un diálogo sólo aparente. Al igual que el juego, el acuerdo o el desacuerdo es un acontecimiento que tiene lugar entre *(zwischen)* nosotros[31]. El lenguaje es aquí la realidad envolvente que vincula, en su movimiento, a sujeto, actividad y contenido como un aconteci-

---

[30] Gadamer se pregunta: ¿Cómo puede haber una dialéctica allí donde ya no se experimenta movimiento alguno del pensar? ¿Por qué debe surgir un movimiento y recorrer un camino allí donde lo que importa son los contenidos pensados y no el movimiento del pensar?: «La lógica tiene que ver con aquello que está presente como contenido del pensar, y despliega las determinaciones del pensar de esta presencia. Aquí no hay ya nada de la oposición fenomenológica del opinar y lo opinado». GADAMER, H. G.: *o.c.*, p. 93. Es esta contradicción la que Hegel resuelve con la idea del saber absoluto en cuanto pensamiento de la totalidad, subsumiendo así la experiencia en la dialéctica de los conceptos.

[31] Cfr. BUBER, M.: «Zwiesprache», en *Das Dialogische Prinzip*. Schneider, Heidelberg, 1962, p. 108.

miento que los aproxima fundando su mutua pertenencia[32]. De modo que es así como el lenguaje, en cuanto mediación histórica de la tradición, nos envuelve ofreciéndosenos y sustrayéndosenos, planteándonos preguntas y como dándose él a si mismo, a través de nosotros, las respuestas. Así han tenido lugar las interpretaciones y reinterpretaciones que dan contenido a la historia de los efectos *(Wirkungsgeschichte)*. Por lo que cabe decir que el lenguaje, en cuyo seno va articulándose la productividad de las interpretaciones que a lo largo de la historia va provocando el objeto, es una auténtica rememoración del propio objeto en su productividad histórica. Ello señala, precisamente, cual debe ser la tarea de la hermenéutica: «Cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, esto es algo más que una metáfora, es un verdadero recuerdo de lo originario. El que la interpretación que lo logra se realice linguísticamente no quiere decir que se vea desplazada a un medio extraño, sino, al contrario, que se restablece una comunicación de sentido originaria. Lo transmitido en forma literaria es así recuperado, desde el extrañamiento en el que se encontraba, al presente vivo del diálogo cuya realización originaria es siempre preguntar y responder»[33].

La tarea del historiador de la filosofía no parte, pues, de una pregunta cualquiera planteada por él, sino de las preguntas que la experiencia le plantea en el interior de su condicionamiento histórico. Desde esta visión de la tarea del historiador como diálogo interno con la tradición, la imagen de una historia de la filosofía, por ejemplo, como «Historia de los problemas», desarrollada por el neokantismo, en especial por Hartmann, pierde su credibili-

---

[32] GADAMER, H. G.: «Zur Problematik des Selbstverständnisses», en *Kleine Schriften*, ed. cit., vol. I, p. 73.

[33] GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, ed. cit., p. 446.

dad[34]. Pues esta historia de los problemas, para ser una verdadera historia de la filosofía, tiene que admitir un cambio en los planteamientos pero identificando los problemas con abstracciones genéricas. Y es que no existe ningún lugar exterior a la historia desde el que se pueda pensar la identidad de un problema en el cambio de los intentos históricos por resolverlo. Por ello, su mismo planteamiento lleva a estos historiadores a la perplejidad: «El hecho de que los problemas fundamentales de la filosofía, nacidos en tiempos lejanos, vuelvan a ser planteados en la actualidad, justifica la conclusión de que, en definitiva, el curso histórico de la filosofía no registra ningún progreso de fondo y se limita a renovaciones más o menos bizantinas del vocabulario empleado. Pues, de haber tenido éxito las doctrinas que pretendieron solucionar aquellos problemas, no tendríamos por qué someterlos de nuevo a discusión. Por consiguiente, sería legítimo concluir que la tarea del filósofo actual debería consistir en circunloquios sobre esos mismos problemas, a sabiendas de que son insolubles y que, consciente de la esterilidad de las teorías, podría ahorrarse el esfuerzo de renovarlas o, en todo caso, tendría que hacerlo con la convicción de que son fuegos de artificio que no dejan nada firme tras de sí»[35].

El problema que reconocemos no es, de hecho, siempre el mismo, si es que se quiere entenderlo en una realización que contenga una auténtica pregunta. Sólo nuestra miopía histórica nos permite tenerlo por el mismo. Sin embargo, la posición suprasituacional desde la que se podría pensar su verdadera identidad, es una pura ilusión. En definitiva, el concepto de problema se ha

[34] Cfr. HARTMANN, N.: «Der philosophische Gedanke und seine Geschichte», en *Kleinere Schriften*. Gruyter, Berlín, 1957, vol. II, pp. 1-48.

[35] MONTERO MOLINER, F.: «La historicidad de la filosofía», en *La filosofía presocrática*. Univ. de Valencia, Valencia, 1978, p. 19.

formado a partir de una abstracción consistente en separar el contenido de una pregunta respecto de la pregunta misma que lo puso al descubierto la primera vez. De ahí que se refiera al esquema abstracto al que se dejan reducir, y bajo el que se dejan subsumir, las preguntas reales y realmente motivadas. Un problema permanente es así algo desgajado del contexto problemático, lo que le confiere una determinación unívoca de sentido. Todo ello viene motivado por la óptica de la primacía del sujeto en la iniciativa de la investigación. Es el sujeto el que ve los problemas frente a sí, mientras que, desde la perspectiva de la pertenencia a la tradición, todo este planteamiento resulta absurdo, pues es en la tradición misma donde van surgiendo las preguntas al paso que realizamos nuestra experiencia, y es en ella donde las respuestas dadas por los filósofos en un momento dado se muestran en su productividad histórica característica.

La imagen de la historia de la filosofía que se desprende de aquí es la de una tarea ejercida desde el interior de un diálogo que el filósofo mantiene consigo mismo y con los demás filósofos a lo largo de la historia, con plena conciencia de su determinación y su finitud, que es lo que permite que le surjan las preguntas que el diálogo mismo plantea: «No hay ningún mirador privilegiado desde donde ver las cosas, ni el centro de la naturaleza, ni la perspectiva de la cultura, ni la lógica del discurso, ni la profundidad del inconsciente, ni la última instancia de la economía, ni la radicalidad del deseo. Si no hay, pues, ningún lugar privilegiado, sólo cabe exponer lo que desde mí, desde este lugar que yo soy, se presencia»[36]. No podría ser de otro modo, sabiendo que cualquier

[36] RUBERT DE VENTOS, X.: «Filosofía y yo», en AA.VV.: *Maneras de hacer filosofía*. Tusquets, Barcelona, 1976, p. 186.

proceso de conocimiento no es más que un diálogo sobre las cosas o sobre nosotros mismos en el que los hombres nos vemos envueltos. Ya Hegel enseñó que la esencia de la experiencia es un dar la vuelta a la conciencia, aunque luego él supusiese que las experiencias plurales y dispares podrían quedar resueltas en la absoluta autoconciencia de la filosofía donde desaparece toda diversidad. Pero la experiencia, mediante esas vueltas, queda, de hecho, siempre abierta a nuevas experiencias que producen, a su vez, nuevas experiencias. En esta dinámica no hay un método concreto que enseñe a ver qué es lo preguntado: «El ejemplo de Sócrates enseña que en esto todo depende de que se sepa que no se sabe. Por eso la dialéctica socrática, que conduce al saber a través de su arte de desconcertar, crea los presupuestos que necesita el preguntar. Todo preguntar y todo querer saber presupone un saber que no se sabe, pero de manera tal que es un determinado no saber el que conduce a una determinada pregunta»[37].

Precisamente la tesis de Gadamer es que el método, por contraposición a la verdad, es un límite que se impone al saber. El método pertenece a la presentación coherente de los resultados, no a la investigación misma. Con el puro método no se garantiza la verdad. Los métodos, lo mismo que los lenguajes formalizados, se integran en el metalenguaje de la lengua natural, se integran en un acontecer que es la visión del mundo otorgada por el lenguaje, y que dialógicamente se va ampliando en un devenir creativo que no está precontenido en su principio y que funda la vitalidad de la tradición.

---

[37] GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, ed. cit., p. 443.

3. EL CONCEPTO DE CRÍTICA COMO REFLEXIÓN SOBRE LOS PREJUICIOS

En pleno siglo XIX, el siglo de la maduración de la conciencia histórica, Nietzsche consideraba una enfermedad el exceso del tipo de saber histórico que se exaltaba en su tiempo como fundamento de una elevada formación intelectual, un tipo de saber en el que teoría y praxis constituyen momentos inconexos. Nietzsche denuncia la incapacidad de hacer una historia en la que el trabajo historiográfico no esté separado del saber histórico mismo, e indica como contrapunto de la *enfermedad histórica,* una «unidad de estilo artístico» como unidad de todas las manifestaciones vitales de una sociedad y de un pueblo. «Estilo» es, para Nietzsche, lo opuesto a «extraño contraste» entre un saber histórico, como pura posesión de contenidos, y un historiador simple recipiente de ellos[38]. En buena medida, el concepto de historia de la filosofía que se trata de construir aquí tiene la voluntad de plantearse a la vista del diagnóstico de tal enfermedad. Al generalizar el carácter hermenéutico del acontecer histórico-filosófico, el conocimiento historiográfico de las tradiciones filosóficas no puede ser ya, de ningún modo, mera contemplación de doctrinas o de ideas, sino comprensión, es decir —tal como la hemos caracterizado— recepción activa que modifica el contexto dentro del cual se despliega. Lo que se pretende es una transformación del concepto mismo de historia, que se autocomprende ahora como un proceso interpretativo que crece sobre sí mismo y dentro del que interpretar es producir nueva historia. Desde esta visión de la historia como transmisión de llamadas, como dialéctica-dialógica de preguntas y

---

[38] Cfr. NIETZSCHE, F.: «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Unzeitgemäse Betrachtungen II», en *Werke in drei Bänden*, ed. K. Schlechta, Hauser, Munich, 1966, vol. I, af. 4.

respuestas, en la que el que contesta está constituido por su ser interrogado, es claro que la interpretación histórica, en cuanto tarea del historiador, no se reduce al mero trabajo positivista de análisis filológico-textual contra el que Nietzsche protesta, o sea, no es reconstrucción de un hecho pasado o de un sistema de pensamiento remontándose, desde el signo o desde el texto, hasta un significado o intención que sería el objeto extralinguístico al que el texto remite. La interpretación histórica es una dialéctica en la que la verdadera cuestión en juego es esa fusión de horizontes en la que el mundo, con sus objetos, se reconstruye continuamente y crece en su ser con el curso de la interpretación.

De modo que un paso fundamental en orden a la superación de la «enfermedad histórica» consiste en sustituir el modelo de la objetividad de la conciencia historiográfica por el modelo de la dialéctica-dialógica, que permite otorgar a la interpretación historiográfica misma el carácter de acontecimiento. En este modelo, la interpretación es un proceso abierto en el que cada respuesta, en la medida en que afecta al ser mismo del que pregunta como el otro del diálogo, cambia y modifica el carácter de la llamada ,y, en lugar de cerrar el discurso, hace surgir nuevas preguntas. La definitividad, al menos intencional, del análisis filológico (la meta de su perfección en el proceso de elevarse desde el signo hasta el significado, con la consiguiente conversión del signo en no esencial), queda sustituida por la vida autónoma del lenguaje que vive en el diálogo. Se trata del mismo razonamiento que obliga a rechazar también el modelo de la solución hegeliana, pues este sustituye, ciertamente, el estudio positivo de los hechos por el itinerario fenomenológico en el que la verdad de cada acontecimiento se manifiesta sólo en la totalidad del proceso. Pero esta solución sigue implicando todavía el esquema objetivista de la autotrasparencia definitiva como meta final, es decir, abriga, en último término,

la misma esperanza que el modelo del análisis filológico, sólo que ampliada de un modo ilimitado en la idea del saber absoluto.

El marco teórico de este nuevo concepto de historia no puede ser, pues, la ontología hegeliana del espíritu absoluto, sino que se encontraría más próximo a la ontología hermenéutica postheideggeriana, a la que le es consustancial una visión de la historia como historia del acontecer dialógico del lenguaje. A este acontecer, Luigi Pareyson lo ha llamado abiertamente *l'infinità dell'interpretazione*[39]. Y Vattimo ha observado al respecto cómo, «vivida así, la infinitud de la interpretación, el perpetuo reproducirse de la dialéctica de pregunta y respuesta como sustancia misma de la historia, tiene algo de vagabundeo y de exilio»[40]. Sin embargo, es a esta fundamentación hermenéutica de la historia desde la ontología del diálogo que somos *(das Gespräch das wir sind)*, a la que Habermas ha contrapuesto un modelo diferente que se basa en el ideal regulador —en sentido kantiano— de una comunicación sin límites y sin obstáculos, y que se plantea como objetivo principal introducir una tarea historiográfica entendida, sobre todo, como trabajo de análisis crítico. Pues, según Habermas, Gadamer habría canonizado el consenso y habría hecho del acuerdo el paradigma de la acción comunicativa, olvidándose por completo, al hacer esto, del fenómeno ideológico, el cual no es sólo un obstáculo interno a la comprensión, es decir, una incomprensión que el simple ejercicio del diálogo podría llegar a disolver y a solucionar. Como se desprende de todo el trabajo crítico llevado a cabo, en especial, por los «filósofos de la sospecha» (el propio Nietzsche, pero también Marx y Freud), el fenómeno ideológico es una distorsión del len-

---

39 PAREYSON, L.: *Verità e interpretazione*. Mursia, Milán, 1971.

40 VATTIMO, G.: *Las aventuras de la diferencia*. Península, Barcelona, 1985 p. 35.

guaje que se origina en una alteración de la relación entre trabajo, poder y lenguaje y que el historiador no puede obviar, pero que en una hermenéutica que insiste de tal manera en el acuerdo que nos precede hasta hacer de él algo constitutivo del ser, apenas puede tener cabida. Una de las aportaciones más importantes del marxismo es su concepto de ideología, definido como expresión sublimada de relaciones de dominio de unos hombres sobre otros en la esfera del trabajo y de la lucha por el poder. Las ideologías constituyen una distorsión del lenguaje en la esfera de la acción comunicativa que hace imposible el ejercicio pleno de la competencia comunicativa. Tales distorsiones son desconocidas para los miembros de la comunidad lingüística, ya que no se originan en el uso, como tal, del lenguaje, sino en las esferas del trabajo y del poder, desconocimiento que es constitutivo del fenómeno ideológico.

Esta inconsciencia con respecto a las ideologías, en la que nos encontramos, no se puede superar por la via dialogal, sino que, para desenmascararlas, es preciso recurrir a procedimientos explicativos y no simplemente comprensivos. Hace falta un instrumental teórico que no se puede derivar de una hermenéutica que lo que hace —dice Habermas— es generalizar a toda interpretación lo que sólo tiene lugar, de manera espontánea, en una conversación afortunada, en la que los interlocutores intercambian, de fuena fe, lenguaje en provecho de ambos. En una palabra, se necesitan conceptos como los que proporciona el Psicoanálisis: el de ilusión, como algo distinto del error; el de proyección, como constitución de una falsa trascendencia; el de racionalización, como reorganización a posteriori de los motivos según las apariencias de una justificación racional. De ahí el desarrollo habermasiano, en la tercera parte de *Conocimiento e interés,* de un «análisis del lenguaje» según el modelo de A.Lorenzer, desde el que la comprensión del sentido tiene lugar mediante la reconstrucción de la «escena primitiva»

puesta en relación, por una parte, con la escena de orden sintomático, y, por otra, con la escena artificial de la situación de *transfert*[41].

Por tanto, si comprendemos la estructura de la historia como tradición, es decir, como acción comunicativa entre pasado y presente, también la labor del historiador, y de manera particular la del historiador de la filosofía, debería convertirse en una «hermenéutica de las profundidades» *(Tiefenhermeneutik)* que promoviera una toma de conciencia terapéutica. Para lo cual tendría que emplearse, básicamente, en una tarea de «reconstrucción» de esos procesos de des-simbolización que el Psicoanálisis recorre en sentido inverso, presidida por la idea de que comprender, en realidad, un pensamiento consiste en explicar su porqué. El sentido se comprendería mediante la explicación del origen del no sentido, sobre la base de conceptos que no pueden ser tomados, ni de la experiencia dialogal ordinaria, ni de la exégesis textual centrada en la comprensión directa del discurso.

Es así como el fenómeno ideológico parece imponerse como una realidad que relativiza las posibilidades de la ontología hermenéutica en relación a justificar un concepto de la historia de la filosofía y de la tarea del historiador como investigación en diálogo con la tradición[42]. Porque si es cierto que la hermenéutica sólo desarrolla una competencia comunicativa natural, entonces dejaría fuera las deformaciones de esta competencia producidas por causas extrañas al propio lenguaje, tales como el trabajo o el poder. Este fué el tema de la célebre controversia *Hermeneutik und*

---

[41] HABERMAS, J.: *Conocimiento e interés*, ed. cit., 193 ss.

[42] Cfr. SCHMIDT, A.: *Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie.* Hauser, Munchen, 1976; RIVELAYGUE, J.: «Habermas et le mantien de la philosophie», en *Archives de Philosophie*, 45 (1982), pp. 257-298.

Ideologiekritik, cuya discusión giraba en torno a la alternativa entre postular la instancia crítica por encima de la conciencia hermenéutica —planteándola como empresa de disolución de las presiones producidas por las instituciones y de las distorsiones ejercidas por las relaciones de dominio—, o reafirmar la subordinación de la instancia crítica a la conciencia de la dependencia respecto de las formas de la precomprensión que siempre preceden y envuelven a la instancia crítica[43].

En el transcurso de esta polémica, que en los años setenta ocupó a Gadamer y Habermas, fué, sin embargo, afirmandose la idea de que el concepto de autorreflexión *(Selbstreflexion)* podía ofrecer una via de solución. Pues la autorreflexión alude, por una parte, a la capacidad de la razón para volver sobre sí misma *críticamente*, pudiendo fundar, por otra, esa dialéctica de recepción y transformación sobre la que es posible configurar un concepto de

[43] Más que una discusión sobre el fundamento de las ciencias sociales, en esta polémica se enfrentaban dos perspectivas filosóficas concretas. Por un lado, Gadamer expresa la conciencia de las condiciones históricas a las que toda comprensión humana está sometida en función de la finitud característica de la existencia. Por otro, Habermas y Apel tratan de hacer valer la exigencia crítica contra las distorsiones a las que el conocimiento y la comunicación humana se ven sometidos en virtud de las interferencias producidas por el ejercicio del dominio y la violencia características del fenómeno ideológico. Los textos fundamentales de la polémica están recogidos en APEL, K. O. (ed.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971. Otros textos también relevantes de la polémica son: GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode*, 2.ª edición, Mohr, Tubinga, 1965; *Die Universalität des hermeneutischen Problems* y *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, en *Kleine Schriften*, ed. cit., vol. I, pp. 101-112 y 113-130 respectivamente; HABERMAS, J.: *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos, Madrid, 1988, pp. 79-306; BUBNER, R. (ed.): *Hermeneutik und Dialektik*. Mohr, Tubinga, 1970, 2 vols.; THOMPSON, J. B. (ed.): *Habermas. Critical debates*. McMillan, Londres, 1982; THOMPSON, J. B.: *Critical Hermeneutics. A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*. Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1981.

historia como procesualidad dialógico-crítica abierta. ¿Cómo puede entonces el historiador de la filosofía seguir siendo fiel a la conciencia de la pertenencia y de los condicionamientos de la precomprensión, integrando, no obstante, en su diálogo con la tradición la tarea crítica de desenmascaramiento de la ideología y de las distorsiones que introduce en la transmisión misma de sus mensajes? Pues haciendo de su investigación histórico-filosófica una labor de autorreflexión, es decir, de reflexión de la razón sobre sí misma como ejercicio dialéctico de la pregunta y la respuesta, pasándole con ello a la historia el cepillo «a contrapelo», en la medida en que también son, sin duda, ciertas las palabras de Benjamin: «Jamás se da un documento sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno en otro»[44].

Si hay algo que confiere plausibilidad al triple discurso gadameriano en favor del prejuicio, la autoridad y la tradición es la relación que se establece entre la linguisticidad *(Sprachlichkeit)*, constitutiva de las tradiciones, y su pretensión de verdad. Pues lo que recibimos del pasado son, en último término, persuasiones, convicciones, maneras de tener algo por verdadero *(Für-wahr-halten)*, es decir, «creencias», en el sentido orteguiano de este término. He aquí el argumento definitivo para no separar la cuestión del sentido de la de la verdad. En este sentido, lo que Gadamer defiende es que esa pretensión de verdad, que late en el «tener por verdadero» de toda proposición transmitida, no procede, como tal, de los sujetos, sino que nos envuelve como una voz que, viniendo del pasado, se autoenuncia como autopresentación de las cosas mismas. Por eso, en su planteamiento, el prejuicio constituye una

---

[44] BENJAMIN, W.: *Discursos interrumpidos* I, trad. cast. J. Aguirre, Taurus, Madrid, 1982, p. 181.

estructura de la precomprensión fuera de la cual la cosa misma no se puede hacer valer; la autoridad es lo que añade la pretensión de verdad al simple sentido; y la tradición recibe un estatuto próximo al que, en Hegel, tenia la eticidad *(Sittlichkeit)*: es decir, somos conducidos por ella antes de estar en posición de juzgarla o criticarla. Esta prioridad es lo que preserva *(bewahrt)* la posibilidad de que podamos escuchar las voces del pasado. Por esta razón, el distanciamiento, la libertad crítica con respecto a los criterios transmitidos no podría constituir, en rigor, una actitud totalmente primera. En virtud de nuestra pertenencia a la tradición, nos encontramos ya situados en el orden del sentido y, por tanto, también en el de la verdad posible. Y la crítica del metodologismo en Gadamer no hace más que subrayar este talante fundamentalmente antisubjetivista de la concepción de la historia de los efectos.

Sin embargo, en realidad este planteamiento no tiene por qué excluir que la crítica pueda ser el reverso mismo del concepto de tradición, en la medida en que esta sólo ofrece pretensiones de verdad. Así parece sugerirlo el propio Gadamer: «En cualquier caso, la comprensión en las ciencias del espíritu comparte con la pervivencia de las tradiciones un presupuesto fundamental: el de sentirse interpelado por la tradición misma. ¿Pues no es cierto que sólo así resultan comprensibles en su significado los objetos de su investigación, igual que los contenidos de la tradición? Por muy mediado que esté este significado, por mucho que su origen se sitúe en un interés histórico que no parezca contener la menor relación con el presente, aun en el caso extremo de la investigación histórica objetiva, el determinar de nuevo el significado de lo investigado es y sigue siendo la única realización auténtica de la tarea histórica. Sin embargo, el significado se encuentra, no sólo al final de tal investigación, sino también en su comienzo: como elección del tema de investigación, como estímulo del interés in-

vestigador, como obtención de un nuevo planteamiento»[45]. Lo que la hermenéutica debe resolver, fundamentalmente, es la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma. Pues el efecto de la tradición que pervive, y el efecto de la investigación histórica han de formar una unidad cuyo análisis sólo podría encontrar un entramado de efectos recíprocos. El momento crítico está afirmado aquí en la idea de investigación, que implica necesariamente una cierta «desdistanciación». Pues si la tarea hermenéutica se basa en la dialéctica de familiaridad-desimplicación, como polaridad introducida en la tradición misma por las vicisitudes de las posiciones filosóficas rivales, sus crisis internas, sus interrupciones, sus reinterpretaciones y sus cismas, ¿cómo podría cumplir su tarea si no usara la objetividad crítica? ¿Cómo podría distinguir las tradiciones muertas o las desviaciones de las tradiciones en las que nos reconocemos a nosotros mismos? La hermenéutica postheideggeriana se distinguiría, propiamente, de la hermenéutica romántica precisamente por su apelación a este momento crítico, en cuanto que la comprensión ha dejado de ser concebida como simple reproducción de un hecho original tal y como tuvo lugar.

Lo que sucede es que, en el marco de este universo conceptual, el historiador de la filosofía no haría de la crítica su gesto filosófico fundamental, tratando de ponerse por encima del proceso *(Geschehen)* en el que todo presente tiene sus raíces. Pero entonces, ¿cómo se deja interpelar por las cosas mismas y puede ser capaz, al mismo tiempo, de analizar críticamente el filtro que supone la distancia temporal? ¿Cómo puede hacer suyo el consejo de Benjamin al historiador materialista?: «Quien hasta el día actual se haya llevado la victoria, marcha en el cortejo triunfal en el

---

[45] GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, ed. cit., p. 350.

que los dominadores de hoy pasan sobre los que también hoy yacen en la tierra. Como suele ser costumbre, en el cortejo triunfal llevan consigo el botín. Se le designa como bienes de cultura. En el materialista histórico tiene que contar con un espectador distanciado. Ya que los bienes culturales que abarca con la mirada tienen todos y cada uno un origen que no podrá considerar sin horror. Deben su existencia, no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos»[46].

Se plantea así un aspecto fundamental de la investigación histórico-filosófica, que consiste en la cuestión crítica de la distinción entre los prejuicios que han de guiar la comprensión, y los falsos que la obstaculizan. Se puede llamar, si se quiere, metahermenéutica a la crítica de las ideologías, pero hay que admitir que la hermenéutica lo es principalmente del discurso y que, en consecuencia, no excluye ella misma esa crítica como autorreflexión sobre el prejuicio. Las distorsiones que el psicoanálisis describe y explica son interpretadas, por la crítica de las ideologías, como distorsiones de la competencia comunicativa que se producen a causa de una cierta reificación sufrida por la institucionalización de las relaciones humanas, y que permanece incognoscible para los protagonistas de la comunicación. Pero si se puede proyectar el ideal de una comunicación sin obstáculos ni límites como idea reguladora del trabajo crítico, ello es posible sobre la base misma de las reinterpretaciones de las herencias culturales que constituyen la dialéctica de la historia. Es decir, no se puede afirmar que la crítica sea ni primera ni última, porque no se critican distorsiones sino en nombre de un consenso, que se nos anticipa en virtud de nuestra capa-

---

46 BENJAMIN, W.: *o.c.*, p. 181.

cidad de vencer la distancia cultural en la interpretación de las obras recibidas del pasado.

En conclusión, la interpretación histórica como articulación de una determinada comprensión podría implicar perfectamente que esa articulación estuviera críticamente guiada por el criterio general de la comunicación ideal. Este criterio, en cuanto ideal regulador, es un acontecimiento perteneciente a su vez a la originaria apertura del ser y al darse-ocultarse que constituye su epocalidad. De hecho, la utopía de la comunicación total, sin trabas ni límites, que Habermas proyecta como objetivo impulsor de las ciencias sociales críticas, recuerda que la condición de ser-afectado-por-el-pasado no puede desligarse de la intención de un horizonte de expectativa. Ese podría ser el sentido de las hermosas palabras de Benjamin: «Igual que flores que tornan al sol su corola, así se empeña lo que ha sido, por virtud de un secreto heliotropismo, en volverse hacia el sol que se levanta en el cielo de la historia»[47]. Por tanto, la hermenéutica de la historia deberá esclarecer esta nueva dialéctica, interna al ámbito de la experiencia, entre memoria y expectativa. Es decir, la historia de la filosofía habrá de dar cuenta del choque que se produce entre una expectativa, proyectada en el futuro como ideal regulador, y la reinterpretación del pasado, y de cómo, a partir de este choque, se abren en el pasado posibilidades olvidadas, potencialidades reprimidas, tentativas detenidas. Tendrá que reconducir a esos momentos del pasado en los que el futuro no estava todavía decidido, en los que el pasado era él mismo un espacio de experiencia abierto sobre un horizonte de esperanza: «El historicismo se contenta con establecer un nexo causal de diversos momentos históricos. Pero ningún hecho es ya histórico por ser causa. Llegará a serlo póstumamente

[47] BENJAMÍN, W.: *o.c.*, p. 179.

a través de datos que muy bien pueden estar separados de él por milenios. El historiador que parte de ello, dejará de desgranar la sucesión de datos como un rosario entre sus dedos. Captará la constelación en la que con otra anterior muy determinada ha entrado su propia época. Fundamenta así un concepto de presente como tiempo-ahora en el que se han metido, esparciéndose, astillas del tiempo mesiánico»[48]. Por otra parte, el potencial de sentido así extraído de la herencia de las tradiciones podrá contribuir a dar contenido a aquellas de nuestras expectativas que tienen la virtud de determinar, en el sentido de una historia por hacer, la idea reguladora de una comunicación sin trabas ni límites.

En la polémica con Gadamer, Habermas considera, por todas estas razones, que es mejor pensar en términos de anticipación lo que la hermenéutica gadameriana piensa en términos de tradición asumida, planteando como idea reguladora ante nosotros lo que ella concibe como consenso dado en el origen de la comprensión. Es esta idea reguladora de un acuerdo perfecto la que, por lo demás, daría sentido a la crítica, cuya misión es desenmascarar los intereses subyacentes a la empresa del conocimiento. Esta reflexión tiene tanta más importancia para la cuestión que nos ocupa por cuanto supone un desarrollo explícito satisfactorio del lugar que ocupa la instancia crítica en la dinámica de la tradición como autorreflexión sobre los prejuicios, permitiendo el desarrollo de la dialéctica propia a esta dinámica entre expectativa ideal y reinterpretación crítica del pasado. En Heidegger puede percibirse, tal vez, un primer intento de tratar este tema, pero queda en una mera indicación sin desarrollar. Cuando Heidegger habla del círculo hermenéutico dice: «En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque como una posibilidad

---

48 BENJAMIN, W., *o.c.*, p. 191

que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el tener, el ver y el concebir previos para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico»[49]. Heidegger distingue aquí entre la anticipación «según las cosas mismas» y una anticipación surgida de ocurrencias *(Einfälle)* y conceptos populares *(Volksbegrife)*. Estos dos términos tienen un parentesco visible con los prejuicios por precipitación y por prevención, lo que abre una via de tratamiento de la cuestión de qué relación debe establecerse entre la anticipación correcta y el prejuicio como tal. Pero Heidegger no avanza en este sentido. Para él, «los supuestos ontológicos del conocimiento historiográfico superan radicalmente la idea del rigor de las más exactas ciencias. La matemática no es más rigurosa que la historiografia, sino que tan sólo está basada en un círculo más estrecho de fundamentos existenciarios»[50]. Es decir, su preocupación por establecer la circularidad subyacente a toda comprensión le hace dejar de lado la cuestión epistemológica que se plantea después de la ontológica.

También Gadamer parecía querer avanzar sobre Heidegger en este punto cuando dice: «En todo caso cabe preguntarse qué consecuencias tiene para la hermenéutica de las ciencias del espíritu que Heidegger derive la estructura circular de la comprensión de la temporalidad del *Dasein*»[51]. Pero le pasa lo mismo que a Heidegger, es decir, dedica todos sus esfuerzos al problema de la fundamentación ontológica de la comprensión, aparte de que, desde su

---

49 HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 171.
50 HEIDEGGER, M.: *o.c.*, p. 172.
51 GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, ed. cit., p. 332.

rehabilitación de la tradición y del reconocimiento de su autoridad, no le resulta fácil integrar la iniciativa crítica en la medida en que esa rehabilitación se decanta, de hecho, frente al espíritu de la *Aufklärung*.

Así que hay que abordar esta cuestión desplazando ahora el tema hermenéutico del lugar estricto, reivindicativo y polémico que tiene en Gadamer, para reformularlo de tal manera que una cierta dialéctica entre la experiencia de pertenencia y la acción crítica regulada por el ideal de una comunicación perfecta pueda convertirse en el resorte clave de la vida interna del concepto que se trata de construir de historia de la filosofía.

Frente al prejuicio, tratado por Gadamer a partir de la noción heideggeriana de precomprensión, Habermas ha desarrollado el concepto de interés, reelaborado a partir de los discursos de Lukács, Horkheimer y Adorno. En *Conocimiento e interés*, Habermas acomete la empresa de una arqueología del saber que, a diferencia de la de Foucault, no intenta descubrir estructuras discontinuas que ningún sujeto constituye ni organiza, sino, al contrario, replantear la historia continua del problema de la reflexión. La disputa sobre el positivismo, que había ocupado de lleno a la primera Escuela de Frankfurt, parecía haber mostrado con éxito que la reflexión habia naufragado en nuestra época rendida ante la prepotencia del objetivismo[52]. Es en la reconstrucción de esta historia donde Habermas introduce su concepto de interés, cuyos efectos camuflados distorsionan la comunicación dando lugar al fenómeno ideológico. Y acogiéndose a Nietzsche y a su crítica genealógica, entendida como paso último de la crítica del conoci-

---

[52] Cfr. ADORNO, TH. W. (ed.): *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. cast. J. Muñoz Veiga, Grijalbo, Barcelona, 1973.

miento desarrollada por Kant, Habermas señala con este concepto de interés la imposibilidad, para el sujeto teórico, de situarse más allá de la esfera del deseo[53]. Establece tres tipos de interés. En primer lugar, se da una vinculación entre conocimiento empírico e interés técnico e instrumental —«interés cognitivo en el control técnico de procesos objetivos»—, que se descubre en el fondo de la ideología positivista. En segundo lugar, se da una vinculación entre interés práctico, en el sentido kantiano de la expresión, y ciencias histórico-hermenéuticas, que tienen como ámbito de estudio la esfera de la acción comunicativa. Por último, hay un tercer tipo de interés, el interés por la emancipación, propio de las ciencias sociales críticas, entre las que ha de contarse la propia crítica habermasiana de las ideologías. Lo característico de esta última sería el intento de descubrir, bajo las regularidades observables de las ciencias sociales empíricas, relaciones de dependencia ideológicamente constituidas, cosificadas, que sólo pueden ser transformadas críticamente. Es a este interés por la emancipación al que Habermas llama propiamente autorreflexión *(Selbstreflexion)*, interés que siempre habría animado a la mayor parte de los filósofos críticos del pasado, un interés por la autonomía, por la independencia, aunque Habermas opina que este interés no es activo más que en la instancia crítica que desenmascara los intereses actuantes en las actividades de conocimiento, o sea, en la empresa de mostrar la dependencia del sujeto teórico respecto a las condiciones empíricas surgidas de presiones institucionales para lograr, de este modo, su liberación[54].

---

[53] Cfr. mi artículo «Nihilismo y sociedad ideal de la comunicación. De Nietzsche a Habermas», en *Daimon. Revista de Filosofía*, 1 (1989), pp. 59-74.

[54] GIEGEL, J.: «Reflexion und Emanzipation», en APEL, K. O. (ed.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ed. cit., pp. 244 ss.

Pero la importancia de la posición de Habermas radica, sobre todo, en que, con esta distinción de intereses en relación al fenómeno ideológico, está replanteando el mundo del lenguaje en una constelación más vasta que la que tenía en la hermenéutica gadameriana, pues comporta también las relaciones de trabajo y de poder. Así, la práctica del lenguaje no sólo es el lugar de la simple incomprensión, sino que también es el lugar de distorsiones sistemáticas resistentes a la acción correctiva de una pura filología dialógica. Esto no significa que la posición de Habermas no deba autolimitarse. Pues, en la medida en que se habla de distorsiones sistemáticas del lenguaje, vinculadas a los efectos camuflados del dominio, hay que preguntar: ¿Ante qué tribunal no ideológico la comunicación pervertida debe comparecer? Este tribunal no puede consistir más que en la autoposición de un trascendental ahistórico, cuyo esquema, en el sentido kantiano del término, sería la representación de una comunicación sin trabas ni límites[55]. Pero al indagar bajo qué condiciones ese ideal regulador se deja pensar no queda más respuesta que la de reconocer también la crítica en cuanto reconducida por la tradición histórica, en el caso de Habermas, concretamente por la tradición histórica de la Ilustración, tradición que es preciso fundar en el a priori de la comunicación ideal pero en una versión renovada de la autorreflexión, sede de todo derecho y de toda validez.

Pues hay que notar que, para evitar la vuelta a un principio de verdad radicalmente monológica, como en el caso de la deducción trascendental kantiana, es preciso plantear la identidad del principio reflexivo según el modelo dialógico. De lo contrario, la autorreflexión no podría fundar la utopía de una comunicación sin

---

[55] Cfr. HABERMAS, J.: «Reply to my critics», en THOMPSON, J. B. (ed.): *Habermas. Critical debates*, ed. cit., p. 219 ss.

trabas y sin límites. O sea, hay que reconocer que ese principio utópico se articula desde el pensamiento de la historia, que pone en relación un horizonte concreto de esperanza con un espacio específico de experiencia. De este modo, retrotrayendo la cuestión del fundamento a la de la eficiencia histórica, el problema hermenéutico de la tradición vuelve a iluminarse con una nueva luz, pues es en ella donde hay que buscar los signos y las anticipaciones del consenso; es a partir de la dinámica histórica de las comunicaciones logradas, en las que hacemos la experiencia de una cierta reciprocidad de intención y de reconocimiento, desde donde se anticipa y se proyecta el futuro de una comunicación perfecta[56].

En conclusión, hay que percibir esa idea reguladora, que es esencialmente una idea dialógica, actuando ya en la práctica de la comunicación y en la misma tradición. De ese modo el apriorismo de la comunicación asumirá la función de ideal regulador, tanto de nuestras expectativas determinadas, como de nuestras tradiciones hipostasiadas. Por otra parte, desde esta dialéctica de memoria y acción crítica que debe contemplarse en el fondo de la historia, y que debe condicionar la tarea del historiador de la filosofía, no puede aceptarse ya una separación tajante entre la ciencia histórica, como tal, y el interés por la emancipación. Tomándolo positivamente como un motivo propio, y no negativamente, como hace

[56] «La imagen de felicidad que albergamos se halla enteramente teñida por el tiempo en el que, de una vez por todas, nos ha relegado el decurso de nuestra existencia. La felicidad que podría despertar nuestra envidia existe sólo en el aire que hemos respirado, entre los hombres con los que hubiésemos podido hablar. Con otras palabras, en la representación de felicidad vibra inalienablemente la de redención. Y lo mismo ocurre con la representación del pasado, del cual hace la historia asunto suyo. El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención». BENJAMIN, W.: *o.c.*, p. 178.

Habermas, este interés no tiene otro contenido que el ideal de la comunicación sin trabas ni límites. Así que sería abstracto si no se inscribiese en la tarea concreta del historiador, comprendida como acción comunicativa. Esto vuelve a confirmar la no separación entre la crítica de las distorsiones del lenguaje y la experiencia comunicativa allí donde es real, allí donde se produce. Si no tenemos ninguna experiencia de la comunicación lograda, no podemos desearla para todos los hombres y en todos los niveles de institucionalización social. No es eficaz el sueño de la acción comunicativa si no se apoya en la tarea reinterpretativa de las herencias culturales.

4. LA TEXTUALIDAD DE LA TRADICIÓN FILOSÓFICA Y LA CIENTIFICIDAD DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

En el pensamiento de Gadamer se muestra con claridad la oposición entre distanciación y pertenencia como antinomia que plantea una incómoda alternativa. El distanciamiento es la actitud que hace posible la objetivación necesaria a la tarea científica; sin embargo, este distanciamiento, condición del estatuto científico de toda disciplina, representa una amenaza frente a la pertenencia a la tradición que se trata de objetivar. De ahí la alternativa: verdad o método. O practicamos la actitud metodológica a costa de la integración en la tradición estudiada, o practicamos la actitud de verdad y renunciamos a la objetividad científica. El historiador de la filosofía no puede entrar en el juego de esta alternativa, sino que debe sobrepasarla reformulando aquellos aspectos del problema hermenéutico que le hagan alcanzar el punto en el que cierta dialéctica entre la experiencia de la pertenencia y la objetivación cien-

tífica se convierta en el resorte mismo de su tarea historiadora. En este sentido, resulta interesante introducir elementos de la teoría del texto elaborada, en los últimos años, por diversos autores desde distintas perspectivas[57]. Concretamente, Paul Ricoeur entiende por texto, más que una categoría de la comunicación, el paradigma del distanciamiento en la comunicación. El texto revela, como carácter fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana, el ser una comunicación en y por la distancia[58]. Esta reflexión permitirá hablar de distanciamiento como de algo positivo y productivo en el interior mismo de la historicidad de la comprensión. Y ello sobre la base de que el distanciamiento puede aparecer, no como lo contrario de la comprensión, sino precisamente como su condición.

Ya en el plano del discurso oral, Hegel advertía el distanciamiento que tiene lugar entre el decir y lo dicho: mientras el decir se desvanece, lo dicho subsiste. Más recientemente, Austin y Searle entienden por significación de un acto de habla, o por noema del decir, no sólo el correlato de la frase, en el sentido de la acción proposicional, sino también el de la fuerza ilocucionaria e incluso el de la acción perlocucionaria, en la medida en que estos tres aspectos del acto de habla se codifican y regulan según paradig-

---

[57] GRABES, H. (ed.): *Text, Leser, Bedeutung*, Grosen Linden, Hoffmann, 1977; FISH, S.: *Is there a text in this class?* Univ. Press, Harvard, 1980; DIJK, T. A. VAN: *La ciencia del texto*. Paidós, Barcelona, 1983; SCHMIDT, S. J.: *Teoría del texto*. Cátedra, Madrid, 1977; PETOFI, S. J.: *Vers une théorie partielle du texte*. Buuske, Hamburgo, 1975; LEVESQUE, C.: *L'étrangeté du texte*. UGE, Paris, 1976; BOUAZIS, C. (ed.): *Essais de la théorie du texte*. Galilée, Paris, 1973; HARTMAN, G. H. (ed.): *Psychoanalysis and the questions of the text*. The Johns Hopkins Univ., Baltimore, 1978.

[58] RICOEUR, P.: *Du texte à l'action*. Seuil, Paris, 1986, pp. 137-213; *Temps et récit*, ed. cit., vol. III, pp. 228-263.

mas, es decir, en la medida en que pueden ser siempre identificados como teniendo la misma significación[59]. El acto locucionario se exterioriza en las frases o enunciados, o también en virtud de los paradigmas gramaticales que señalan la fuerza ilocucionaria de una frase, permitiendo identificarla siempre como tal. En el discurso oral, esta fuerza ilocucionaria se deja identificar mediante la mímica tanto como por los elementos idiomáticos, mientras en el texto escrito es la sintaxis la que permite, en principio, la fijación de la fuerza ilocucionaria. En cuanto al acto perlocucionario es, a la vez, el menos relevante en el discurso y el menos fijable en la escritura. De modo que, en orden decreciente, el acto proposicional, la fuerza ilocucionaria y el acto perlocucionario pueden exteriorizarse intencionalmente y fijarse mediante la escritura. La significación abarca así todos los niveles y aspectos de la exteriorización intencional del discurso haciendo posible su fijación en la escritura.

Pero al pasar del discurso hablado a la escritura, podría parecer que esta no introduce más que el factor puramente externo de la fijación, que salvaguarda el discurso de su desvanecimiento material. Sin embargo, esta fijación es tan sólo el aspecto externo de un problema que afecta a todas las propiedades del discurso. Porque, en primer lugar, la escritura autonomiza el discurso, lo hace independiente respecto a las intenciones de su autor: lo que una obra escrita significa no coincide ya con lo que el autor ha querido decir. Significación textual y significación vivencial tienen, en adelante, destinos diferentes. En segundo lugar, la escritura autonomiza el texto también en relación a las condiciones ambientales,

[59] SEARLE, J. R.: *Speech-Acts. An Essay in the Philosophy of Langage*. Cambridge Univ. Press, 1969; AUSTIN, J. L.: *How to do Things with Words*, Oxford Univ. Press, 1962.

epocales, circunstanciales de su producción, abriendolo a una serie de lecturas a partir de contextos socioculturales diferentes. Y en tercer lugar, lo autonomiza respecto a los posibles destinatarios originales a los que podía dirigirse el discurso. Así, a diferencia de la situación dialógica, en la que la interpresencialidad determina los polos mismos del discurso, la obra escrita está potencialmente abierta a todo el que sepa leer. Lo cual muestra que la relación entre escribir y leer no podría ser considerada propiamente como un caso particular de la relación dialógica. De todo esto se desprende que el distanciamiento que introduce la escritura no es algo sobreañadido y alienante respecto a la comprensión de una obra escrita, sino un elemento constitutivo del fenómeno del texto en cuanto escritura. Y, en cuanto tal, es una condición de su interpretación. El distanciamiento no es, en definitiva, sólo lo que la comprensión debe vencer, sino, en el caso de la comprensión de obras escritas, lo que la condiciona. A partir de aquí es posible descubrir, entre la objetivación y la comprensión, una relación menos dicotómica y más complementaria sobre la que basar el estatuto científico de la historia de la filosofía.

Ante todo, lo que permite esta liberación de la obra escrita —de las intenciones limitadas de su autor, de las condiciones sociales de su producción y del número concreto de sus destinatarios— es un abierto reconocimiento de la necesidad de una instancia crítica, en el sentido antes apuntado, en el seno mismo de la interpretación, ya que el distanciamiento forma parte de la mediación misma de la obra. Para que este reconocimiento sea efectivo debe haberse superado la dicotomia diltheyana entre la actitud explicativa, unilateralmente atribuída a las ciencias de la naturaleza, y la actitud comprensiva, reclamada como propia de las ciencias del espíritu, las cuales deberían rechazar, por tanto, como extraña, la actitud primera. El hecho de la aplicación de modelos semiológi-

cos, con éxito, en el ámbito de las ciencias humanas convence de que toda explicación no tiene por qué ser naturalista o causal[60]. Los modelos semiológicos son extraídos del ámbito mismo del lenguaje, y se trasvasan simplemente de su aplicación a las unidades más pequeñas que la frase a una aplicación análoga a unidades más grandes que la frase. Podemos integrar así, en el concepto de la historia de la filosofía, tanto la exigencia gadameriana de la primacía de la pertenencia, como el postulado de Habermas de la explicación como camino de la comprensión. Pues este postulado no señala, como tal, sino una condición de la comprensión de cualquier texto escrito.

El objeto de la interpretación de una obra escrita es, como dice Gadamer, el qué, la cosa *(Sache)* del texto. Pero esta cosa no es la que una lectura ingenua y superficial del texto revela, sino la que hace intervenir también una actualización formal de las estructuras que mediatizan el texto: «Las formas de la verdad son formas en las que los individuos se explican y en las que se les deja explicarse. Pues el dejar explicarse forma parte de la competencia comunicativa en la misma medida que el habla. Si bajo *frase* se entiende la forma en que alquien proyecta llegar a un final en su explicación, en este sentido un libro entero podrá entenderse también como frase»[61]. Por lo tanto, una fase explicativa es constitutiva del hecho interpretativo, cuyo cometido es poner al descubierto la semántica profunda del texto. De este modo hará posible la comprensión del texto a partir de la cosa que en él se habla y en la forma como se habla. Esta es la perspectiva que se puede in-

---

[60] Cfr. UPENSKIJ, B. A.: *Semiotik der Geschichte*. Wien, Akademie der Wissenschaften, 1991.

[61] SIMON, J.: *La verdad como libertad. El desarrollo del problema de la verdad en la filosofía moderna*. Sígueme, Salamanca, 1983, p. 265.

troducir si no se generaliza, sin más, el problema de la interpretación de las obras escritas como caso particular de la interpretación del diálogo hablado entre interlocutores reales. Pues es consustancial al discurso como obra escrita actualizarse en estructuras que exigen ser analizadas, descritas y explicadas en cuanto mediatizan la comprensión. Por otra parte, está el problema del horizonte histórico que condiciona el origen y la transmisión de una obra filosófica, condicionando sus interpretaciones actuales. El historiador de la filosofía deberá dar entrada en su tarea a los métodos capaces de ejercer sobre su interpretación una función de control.

Si decimos que la misión de la historia de la filosofía como disciplina científica consiste en la autoapropiación de las intenciones de las obras filosóficas, probablemente esto podría sonar aún a subjetivismo diltheyano. Sin embargo, esta apariencia se desvanece si consideramos que la intención de una obra no es, de entrada, la intención subjetiva del filósofo que la escribió, sus vivencias a las que debemos trasportarnos, sino lo que quiere decir la obra. Lo que una obra quiere es poner nuestro pensamiento en su dirección, en su sentido. Pero para comprender este sentido será preciso explicar tanto las relaciones de dependencia interna, que constituyen la estática del texto, cuanto las de dependencia externa, que constituyen su contexto. Interpretar será entonces abrir el camino de pensamiento que el texto requiere, para quedar expuestos a su acción. La relación entre tradición e interpretación se muestra entonces como una relación interna a la obra: interpretar, para el historiador de la filosofía, será ponerse en el sentido indicado por la relación de interpretación implicada por la obra misma.

El concepto de interpretación objetiva, intratextual, no tiene, en realidad, nada de nuevo. Aparece ya en Aristóteles, quien la define como «el acto mismo del lenguaje sobre las cosas», para distinguirla de las técnicas interpretativas de los adivinos e intér-

pretes de oráculos. Interpretar no es, pues, sólo lo que se hace en un segundo lenguaje respecto a un primer lenguaje, sino lo que hace ya el primer lenguaje mediatizando por los signos nuestra relación con las cosas. O sea, es el discurso el que interpreta ya en la medida en que significa. Es cierto que este concepto de interpretación no prepara exactamente a la comprensión de la relación dinámica entre las distintas capas significativas de la obra. La de Aristóteles es una teoría del discurso, no una teoría de la obra escrita[62], por lo que no es extraño que en ella la interpretación se confunda con la dimensión semántica de la palabra misma. Pero lo que importa subrayar es la idea de que, ya para Aristóteles, la interpretación lo es por el lenguaje antes de serlo sobre el lenguaje. Ha sido C. S. Peirce quien, partiendo de Aristóteles, ha desarrollado este concepto de interpretación en relación con la tradición en el interior mismo de un texto[63]. Según Peirce, la relación de un signo con un objeto es tal que otra relación, la del intérprete con el signo, puede superponerse a la primera. Lo destacable aquí es que esta relación entre signo e intérprete se concibe como una relación abierta, en el sentido de que hay siempre otro intérprete capaz de mediatizar la primera relación. El intérprete de Peirce es un intérprete de signos, no de enunciados. Es decir, lo que se traspone al plano de los enunciados y de los textos es un aspecto de las unidades lexicales. Siendo conscientes del carácter analógico de esta trasposición, se puede decir que la serie abierta de los intérpretes en la relación de un signo con un objeto, muestra una relación

---

[62] «Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de estados del alma, y las palabras escritas, los símbolos de las palabras emitidas por el habla». ARISTÓTELES: *De la interpretación*, parág. 1.

[63] PEIRCE, C. S.: «The Architecture of Theories», en WIENER, P. P. (ed.): *Values in a Universe of Change. Selected Writings of C. S. Peirce*. Doubleday Anchor, New York, 1958, p. 304 ss.

triangular (objeto-signo-intérprete) que puede servir de modelo para otra relación análoga en el plano de las obras filosóficas. El objeto lo constituirían estas obras mismas. El signo sería su semántica profunda. Y la serie de intérpretes, la cadena de interpretaciones producidas por los filósofos posteriores que las han interpretado e incorporado a la dinámica de esas obras. Así, los primeros intérpretes sirven de tradición para los posteriores, hasta llegar al intérprete actual.

Haciendo uso de este concepto de interpretación objetiva, que vemos en Aristóteles y Peirce, se puede despsicologizar la historia de la filosofía y ligarla al trabajo mismo que opera en las obras de los filósofos. Interpretar será, para el historiador de la filosofía, ponerse en el sentido indicado por esta relación de interpretación planteada por la obra. Más en concreto, la labor del historiador de la filosofía debe pasar por los tres momentos de comprender, explicar e historiar. En esta triple tarea, el tercer momento condiciona teleológicamente los otros dos. Pero la primacía la tiene la comprensión, que debe permitir, desde el principio, el discernimiento necesario para cualificar de filosófico lo que ha de ser objeto de la historia de la filosofía. En este sentido, es la comprensión la que regula el proceso de un estadio al otro, en virtud del ideal regulador u horizonte de expectativa que debe contener. De este modo, el historiador de la filosofía se orienta por la comprensión en la realización de su cometido, siendo la doble dialéctica (la de la pregunta y la respuesta, y la de la crítica y la memoria) la que asegura la transición a través de la explicación. La introducción de las variaciones de perspectiva requeridas por la textualidad de la historia de la filosofía hacen, por lo demás, que aunque se mantenga la prioridad de la comprensión —es decir, de la pertenencia—, la interpretación no sea engendrada aquí inmediatamente por la lógica de la pregunta y la respuesta, sino que haya de pasar por el

rodeo de la investigación de la cuestión a la que la obra ofrece una respuesta, de la reconstrucción de las expectativas de los primeros destinatarios a fin de restituir al texto su alteridad primitiva, y de la contextualización de la obra en el horizonte que ha condicionado su génesis, sus efectos y la interpretación del historiador actual. Todos estos son cometidos de lecturas segundas, relecturas en relación a una comprensión primaria que deja a la obra desarrollar directamente sus propias expectativas.

Al haber situado antes la dinámica de la historia de la filosofía en la dialéctica de la pregunta y la respuesta, y al haber concretado ya su textualidad, podría parecer ahora que, ante la obra filosófica, el historiador ocupara el lugar del interlocutor en el diálogo hablado, mientras la obra escrita ocuparía el lugar de la locución y del locutor. Esto no es así del todo, o mejor, no basta decir que la lectura es un diálogo con el autor a través de su obra. Hay que añadir que la relación del historiador con las obras filosóficas es de otra naturaleza. El diálogo es un intercambio de preguntas y respuestas. Y esto no sucede en el acto de lectura. El autor no responde al lector. Unicamente queda la obra: «Lo terrible, en cierto modo, de la escritura —dice Platón— es el verdadero parecido que tiene con la pintura: en efecto, las producciones de esta se presentan como seres vivos, pero si les preguntas algo mantienen el más solemne silencio. Y lo mismo ocurre con los escritos: podrías pensar que hablan como si pensaran, pero si les interrogas sobre algo de lo que dicen, dan a entender una sola cosa»[64].

En el diálogo hablado los hablantes están presentes el uno al otro en una situación que les es también presente. Este medio circunstancial, este entre-los-dos circunda de plena significatividad

[64] PLATON: *Fedro, 275 c - 276 b.*

el diálogo. Pues la referencia a aquello de lo que se habla es su situación, el mundo en el que viven y al que pertenecen. El lenguaje está preparado para cumplir la función mostrativa y referencial: los pronombres demostrativos y personales, los advervios de tiempo y de lugar, los tiempos de los verbos, etc. sirven para situar el discurso en la realidad circunstancial que envuelve la comunicación dialógica. En el límite, la referencia real puede llegar a confundirse con una designación ostensiva en la que la palabra, unida al gesto de mostrar, parece abdicar de su sentido. Nada de esto sucede cuando, en lugar de otro interlocutor, nos encontramos frente a una obra escrita. El movimiento de la referencia hacia la mostración está aquí interceptado, aunque no suprimido. Si, siguiendo la distinción de Frege, decimos que el sentido es el objeto ideal inmanente al discurso, la referencia es el valor de verdad de este discurso, su pretensión de referirse al mundo y decir la realidad[65]. Por esta condición es por la que el discurso se diferencia de la lengua, que no tiene relación con la realidad, puesto que en ella las palabras se remiten unas a otras en el nivel del léxico. En el discurso ordinario, si no se puede mostrar directamente la cosa de la que se habla, al menos se la trata de situar por relación al espacio-tiempo del que forman parte los interlocutores. La pregunta, por tanto, es: ¿cual será la referencia en el caso de las obras filosóficas, que no pueden determinarse por el aquí y el ahora de una situación común?

Siguiendo la sugerencia de Paul Ricoeur, ante esta cuestión el historiador de la filosofía, que, para cumplir su tarea, ha de comprender y explicar, se abrirá a una doble posibilidad: dejar la obra en su suspense, tratándola como texto sin referencia a una realidad

---

[65] Cfr. FREGE, G.: «Sobre sentido y referencia», en SIMPSON, T. M. (ed.): *Semántica filosófica: problemas y discusiones.* Siglo XXI, México, 1973, p. 4.

exterior a él mismo, o romper ese suspense completando la obra al restituirle su referencia[66]. Tratar una obra filosófica como texto es prolongar el suspense de su relación referencial a un mundo y mantenerse en el lugar del texto. Desde este punto de vista es como si la obra no tuviese un fuera, sino sólo un dentro sin intención de referencia. A partir de aquí es posible un comportamiento explicativo de la obra que, a diferencia de lo que Dilthey proponía, no es trasvasado de otro campo epistemológico heterogéneo. No se trata de un modelo explicativo naturalista, subrepticiamente introducido en una disciplina histórico-hermenéutica. El modelo explicativo viene dado por los procedimientos propios de las ciencias del lenguaje. Es posible tratar los textos según las reglas de explicación que la linguística aplica con éxito a los sistemas de signos que forman la lengua por oposición al habla. Pues aunque una obra escrita corresponde, en esta distinción, al ámbito del habla, la especificidad de la textualidad por relación al discurso hablado se destaca sobre la base de aspectos estructurales susceptibles de ser tratados como análogos de la lengua en el discurso.

La obra escrita hace uso aquí de su autonomía y entra en relación con otras obras que vienen a ocupar, para ella, el lugar de la realidad circunstancial de referencia en el diálogo hablado. Así, esta relación inter-obras, en el desvanecimiento de un mundo real sobre el que se habla, da lugar a otra forma de mundo textual o puramente literario, en el que las palabras, en lugar de abdicar ante las cosas, se convierten, en cuanto escritas, en palabras por sí mismas. Podemos hablar entonces de mundo griego o mundo moderno, de pensamiento medieval o pensamiento ilustrado. Estos ámbitos son ámbitos ideales, presentificados únicamente por las

---

[66] Cfr. RICOEUR, P.: *Du texte à l'action*, ed. cit., pp. 197 ss.

obras escritas que ocupan aquí el lugar en el que está el mundo real presente por la palabra.

No obstante, lo que la obra filosófica exige es que se rompa su suspense y se interprete lo que dice. De hecho es esto lo que revela la verdadera naturaleza del suspense que impulsa el movimiento de la obra hacia su significación. La actitud anterior de permanecer en el suspense y explicar el texto no sería posible si no supiéramos de antemano que la obra filosófica espera y requiere una lectura reconstitutiva de su mensaje, que es una obra abierta y no cerrada sobre sí misma. Por eso, el momento propiamente hermenéutico es aquél en el que la pregunta, trasgrediendo la cerrazón del texto, se dirige a la cosa *(die Sache)* del texto, o sea, a la clase de mundo abierto por él.

En *El ser y el tiempo,* la temática de la comprensión no está referida a la comprensión de un otro, sino que se muestra como una estructura del ser-en-el-mundo. El momento del comprender responde dialécticamente al ser en situación, como proyección de posibilidades a partir de esa situación. Aplicando esta concepción al tema de la interpretación de la obra filosófica, lo que hay que interpretar en ella es una proposición de mundo, lo que Ricoeur ha llamado *«le monde du texte»*. Aquí se muestra la distancia mayor de este planteamiento en relación a la hermenéutica metódica romántica: no se trata de encontrar la intención del autor oculta tras la obra, sino el mundo que se despliega en ella. La obra tiene el poder de abrir una dimensión de realidad que comporta, en su principio mismo, un recurso frente a cualquier situación de hecho y, por tanto, abre la posibilidad de una crítica de lo real. Esta posibilidad de la acción crítica de la interpretación no estaba suficientemente bien atendida en la hermenéutica gadameriana, aunque estuviera en potencia en el análisis heideggeriano de la com-

prensión. Al unir la comprensión al concepto de «proyección de mis posibilidades más propias», el modo de ser-en-el-mundo abierto por una obra puede ser la modalidad de lo posible o poder-ser. De ahí la eventual fuerza revolucionaria de las obras filosóficas.

Para interpretar, pues, lo que dice una obra filosófica habrá que encadenar un discurso nuevo al discurso del texto. Este encadenamiento revela la capacidad de la obra escrita de replantearse, o sea, su carácter abierto. La interpretación es la apertura prolongada a través del encadenamiento de los discursos y del replanteamiento de la obra. Por ello, la interpretación tiene que tener el carácter de una apropiación *(Aneignung)*, entendiendo por tal el hecho de que la interpretación de la obra pasa por la autointerpretación del intérprete en un movimiento literalmente reflexivo, aunque de ningún modo subjetivista. La historia de la filosofía es, así, historia de la autorreflexión. Pues, por una parte, la comprensión de sí pasa por el rodeo de los signos de cultura en los que el yo se documenta y se forma. Y, por otra, la comprensión del texto, que no tiene su finalidad en ella misma, mediatiza la relación con el yo de un sujeto que no encuentra el sentido de lo que le constituye y le forma en el cortocircuito de una reflexión subjetiva inmediata. La autorreflexión no es nada sin la mediación de los signos y de las obras de cultura, como la interpretación no sería nada si no se incorporase, a título de intermediaria, al proceso de la autocomprensión. Comprensión de sí y comprensión del texto no pueden quedar disociadas.

En consecuencia, comprender no es proyectarse uno mismo en el texto, sino exponerse al texto, recibir la proposición de mundo que la interpretación despliega. De modo que la comprensión no es la constitución de un sentido de la que el sujeto tuviera la iniciativa. Contrariamente a la filosofía del *cogito* y a la pretensión

moderna del sujeto de conocerse él mismo por intuición inmediata, hay que decir que no nos comprendemos más que por el rodeo de los signos de humanidad depositados en las obras de cultura. La apropiación se dirige al mundo de la obra: lo que me apropio es una proposición de mundo. En este sentido, la apropiación es el complemento dialéctico del distanciamiento, hecho posible por la textualidad de la obra, por su independencia respecto tanto a la subjetividad del autor como a la del intérprete. Así es como el distanciamiento de sí obliga a que la apropiación de las proposiciones de mundo, ofrecidas por la obra, pase necesariamente por la desapropiación de sí del intérprete.

El término *Aneignung* tiene además otras connotaciones. Una de la finalidades de la historia de la filosofía es combatir la distancia cultural que separa los pensamientos de épocas distintas. Esta lucha puede entenderse, en términos puramente temporales, como una lucha contra el alejamiento secular, o, en términos propiamente hermenéuticos, como una lucha contra el alejamiento del presente respecto de los mundos de pensamiento que las obras contienen. En este sentido, la interpretación histórico-filosófica es la encargada de acercar, de hacer contemporáneo lo que es pasado, hacer propio lo que es extraño. La historia de la filosofía sería entonces la mediación entre interpretación y apropiación a través de la serie de los intérpretes que se reunifican en torno al trabajo histórico de la obra misma. La apropiación pierde aquí toda posible arbitrariedad en la medida en que es un puro retomar aquellos mismo que actúa en la obra. El decir del historiador de la filosofía no es más que un volver a decir que reactiva el decir de la obra. Su interpretación es como la ejecución de una partitura musical que marca la reactualización, la reefectuación de las posibilidades semánticas de la obra. Y así es como la interpretación prolonga el

discurso de la obra en una dimensión semejante a la de la palabra, no en cuanto palabra proferida, sino en cuanto acontecimiento de discurso. Así reactualizada, la obra filosófica vuelve a encontrar su ambiente y su audiencia: retoma su movimiento, interceptado y suspendido antes, de referencia a un mundo y a unos interlocutores, y sigue su trabajo histórico a lo largo de la historia.

Tercera Parte

CUESTIONES DE MÉTODO

Capítulo VII

PROCEDIMIENTOS Y TÉCNICAS QUE CONFLUYEN EN LA FORMACIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO DISCIPLINA CIENTÍFICA

1. EL MÉTODO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA A PARTIR DEL CONCEPTO EXPLICITADO

La importancia del tema del método en historia de la filosofía se pone de manifiesto inmediatamente desde el momento mismo en que se examinan los distintos resultados de los trabajos histórico-filosóficos concretos. En efecto, una obra filosófica significará cosas diferentes, incluso probablemente previsibles en cierta medida de antemano, según se la aborde desde un concepto marxista, positivista, psicoanalítico o hermenéutico de la historia de la filosofía. Desde Descartes, sabemos que el método no cumple sólo una función de simple estructuración formal, sino que interviene directamente en la producción del contenido del conocimiento, al

Capítulo VII

PROCEDIMIENTOS Y TÉCNICAS QUE CONFLUYEN EN LA FORMACIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO DISCIPLINA CIENTÍFICA

1. EL MÉTODO DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA A PARTIR DEL CONCEPTO EXPLICITADO

La importancia del tema del método en historia de la filosofía se pone de manifiesto inmediatamente desde el momento mismo en que se examinan los distintos resultados de los trabajos histórico-filosóficos concretos. En efecto, una obra filosófica significará cosas diferentes, incluso probablemente previsibles en cierta medida de antemano, según se la aborde desde un concepto marxista, positivista, psicoanalítico o hermenéutico de la historia de la filosofía. Desde Descartes, sabemos que el método no cumple sólo una función de simple estructuración formal, sino que interviene directamente en la producción del contenido del conocimiento, al

introducir unos principios originarios de los cuales se deriva ese conocimiento. Son determinados principios los que, frente a un mismo material, producen distintos resultados, en cierto modo esperados si se conoce el principio metodológico utilizado.

Se pueden distinguir, pues, en general, dos acepciones de la palabra «método»: una de ellas es la que entiende por tal un conjunto de principios a partir de los cuales se produce el conocimiento, y otra es la que, por método, comprende el conjunto de técnicas y procedimientos que, en la producción del conocimiento, funcionan como instancia externa, ordenadora o expositiva. Estos dos aspectos del método se complementan, naturalmente, constituyendo ambos elementos necesarios para la unidad de una disciplina, encontrándose ligados, en cierta manera, a la diferencia académica entre la investigación y la docencia. En el caso de la historia de la filosofía no es difícil mostrar cómo, en su desarrollo histórico como disciplina, se ha pasado, de una exclusiva concepción metodológica en el segundo de los sentidos apuntados, a una concepción teórica en la que se exige la unidad disciplinar de concepto y procedimientos técnicos. Como veremos en los apartados siguientes, aunque de una manera muy sucinta, el ejercicio real de la historia de la filosofía comienza con un conglomerado de prácticas o técnicas dispersas, pasa luego por una fase de unificación puramente técnica de estas prácticas, para llegar finalmente a la teoría de la disciplina misma, una vez que se tiene ya un determinado grado de conciencia reflexiva capaz de plantearse el problema crítico de sus condiciones de posibilidad[1]. Pero esto no sig-

[1] El libro de L. Braun, *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*, ofrece en sus primeros capítulos, una especie de «arqueología» de la historia de la filosofía, y a este mismo propósito está dedicada la obra de Maria Assunta Del Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, que se comporta, tal vez, de un modo más

nifica que se produzca una especie de salto, en un momento determinado, por el que la historia de la filosofía pasa, de las meras técnicas no disciplinares, a la ciencia. Más bien hay lineas de demarcación decisivas que definen espacios distintos de investigación: la que marca el paso de la mera aplicación de técnicas a la autodefinición, y la que señala el paso de la autodefinición a la conciencia disciplinar propiamente dicha, donde las formas anteriores no disciplinares quedan superadas y reabsorbidas.

En ésta última situación, la referencia de la historia de la filosofía a su propia teoría, y a la inversa, establece el circuito característico de la autoconciencia disciplinar que hoy distingue a la historia de la filosofía. Y es en el interior de este circuito donde debe desenvolverse toda reflexión sobre el método. Por ello, preguntar por el método de la historia de la filosofía es como preguntar por la disciplina misma en su ejercicio real, cuyas directrices vienen marcadas por el concepto que de ella se tiene declarado como cuestión de principio. Este ejercicio supone el uso de determinados procedimientos o técnicas que encuentra disponibles o que diseña según sus necesidades. La metodología de la historia de la filosofía consistirá, pues, en resumen, en el análisis de la historia de la filosofía en cuanto sistema de operaciones o procedimientos unificados por el propio concepto teórico de esa forma de historia de la filosofía que, explícita o implícitamente, está siempre asumido en todo ejercicio concreto.

---

independiente que el primero, en cuanto que no acepta una impostación de tipo teórico (Braun admite presupuestos estructuralistas en su planteamiento, centrándose explícitamente en la obra de Foucault, *Les mots et les choses*), sino que trata de ilustrar el constituirse de una historiografía filosófica como conciencia de su propio objeto, y de una filosofía que llega a ser capaz de historizar su actividad. En ambos casos, no obstante, asistimos al desarrollo de esta transición compleja del uso de un conjunto de técnicas hasta la conciencia disciplinar.

Según Belaval, «se entiende por método, por una parte, un ideal de conocimiento, o, si se prefiere, una propedéutica, una *medicina mentis*, una conversión del espíritu; por otra parte, ciertas técnicas. En la primera perspectiva, el método designa una meta: afirma la decisión de dirigirse con todas las fuerzas hacia lo verdadero, y determina la elección de una filosofía, de un estilo de pensamiento. En su segundo aspecto, el método, o más bien un método, indica los medios prácticos para acercarse a esta meta»[2]. En esta definición tenemos una descripción de esa conexión característica entre lo que es el concepto de la disciplina y los medios que le son propios, conexión que tratamos de concretar. Y puesto que entendemos que el concepto debe ir regulado por el sentido que constituye su contenido, entonces podemos recordar también la descripción kantiana del fin del conocimiento que necesita, para realizarse, de un esquema, o sea, de «una multiplicidad y un orden de las partes esenciales determinadas a priori por el principio del fin»[3]. Lo que Kant quiere decir es que la pluralidad de las técnicas o reglas operativas debe estar unificada de acuerdo con la sistematicidad de principio de la disciplina. De modo que método, en el primer sentido, y método, en el segundo, designan componentes que se unen en el esquema en el que se establece la subordinación del segundo al primero. Si no es así, sólo tendremos un esquema trazado empíricamente como simple acumulación de técnicas, condición necesaria pero no suficiente para la formación de una disciplina científica. Si el esquema se define como «la representación de un procedimiento general de la imaginación para proporcionar a un concepto su imagen»[4], entonces

---

[2] BELAVAL, Y.: *Leibniz critique de Descartes.* Gallimard, Paris, 1960, p. 25.

[3] KANT, I.: *Crítica de la razón pura*, ed. cit., A 833, B 861, p. 647.

[4] KANT, I.: *o.c.*, A 140, B 179, p. 184.

ese esquema reunificador de la disciplina «debe contener, conforme a la idea, o sea, a priori, el esbozo y la distribución del conjunto en miembros, y este conjunto tiene que distinguirse de todos los demás con seguridad y según principios»[5].

Analizado, pues, el concepto de historia de la filosofía como hermenéutica de las tradiciones filosóficas, es preciso ver ahora cómo, de él, brota el discurso metodológico apropiado en el que tienen cabida, de manera orgánica, los procedimientos y técnicas capaces de actualizar dicho concepto como ejercicio real de una disciplina científica y académica. Hemos descrito el concepto de historia de la filosofía a partir de la noción de *Überlieferung*, dando a esta noción, por así decirlo, tres niveles de significación. En primer lugar, designa un estilo formal de encadenamiento que asegura la continuidad de la recepción por el presente de las obras filosóficas del pasado. En este sentido, expresa una reciprocidad o dialéctica entre la eficiencia de la historia y nuestro ser-afectado-por-el-pasado. En un segundo plano, la tradición se comprende como pluralidad de tradiciones en cuanto contenidos diversos transmitidos y portadores de sentido. Estos contenidos sitúan las herencias recibidas en el orden de lo filosófico, configuradas de manera lingüística y textual. En este sentido, las tradiciones filosóficas son concepciones contextuales. Por último, la tradición, en cuanto instancia de legitimidad, designa una pretensión de verdad de cada tradición filosófica, ofrecida a la argumentación en el espacio público de la discusión, que quiere ser tenida por tal hasta que un argumento mejor no se haya hecho valer.

Pues bien, de acuerdo con el primer nivel de significado, nuestro concepto de historia de la filosofía se autoconcibe en el inte-

[5] KANT, I.: *o.c.*, A 833, B 861, p. 648.

rior del movimiento que se despliega a partir de la relación existente entre las obras filosóficas y sus intérpretes en cada época. Este movimiento incluye el efecto producido *(Wirkung)* por cada obra —o sea, el sentido que se le ha atribuido por parte de cada intérprete— en el perímetro mismo de la obra. De modo que no es sólo la significación directa de la obra lo que ha de considerarse, sino la historia de sus efectos, lo que exige restituir a cada obra su «horizonte de expectativa», su mundo de referencia característico de tradiciones anteriores; es decir, los aspectos concernientes al género, la temática, las eventuales reacciones de los primeros intérpretes, etc. El caso de las obras filosóficas contemporáneas es, a este respecto, más favorable, por cuanto el discernimiento del cambio de horizonte, que constituiría su efecto mayor, nos resulta más directamente accesible.

Se podría decir, pues, que el factor decisivo para el establecimiento de una historia de la filosofía de acuerdo con este concepto es identificar las diferencias sucesivas entre los horizontes de expectativa preexistentes y la recepción de una nueva obra que los modifica. Pero, ¿qué es reconstituir un horizonte de expectativa de una experiencia aún no producida sino encontrar el juego de las preguntas a las que la nueva obra proporciona una respuesta? Es así como las ideas de efecto, historia de los efectos y horizonte de expectativa se entrelazan —en el segundo nivel de significado del concepto de tradición filosófica— con la dialéctica de la pregunta y la respuesta en el ejercicio concreto de la historia de la filosofía, ejercicio que nos enseña que sólo se puede comprender una obra filosófica si se ha comprendido aquello a lo que ella responde.

Pero, al mismo tiempo, la lógica de la pregunta y la respuesta nos conduce a reconfigurar la idea misma según la cual la historia de la filosofía no sería más que una historia de diferencias, y, por

tanto, una historia de la negatividad. Como respuesta, la recepción de la obra filosófica lleva a cabo cierta mediación entre el pasado y el presente, o mejor dicho, entre el horizonte de expectativa existente, y el horizonte de expectativa que le sigue. En realidad, la temática de la historia de la filosofía no consiste, en último término, sino en esa mediación histórica. Por eso resulta inevitable la pregunta de si la fusión de horizontes, que resulta de esta mediación, puede estabilizar, de forma duradera, la significación de una obra filosófica hasta conferirle una autoridad transhistórica. Una respuesta positiva y ejemplar a esta cuestión es la que proporciona Gadamer con sus ideas acerca de lo clásico. Pero, si admitimos todo lo dicho antes en relación a la temporalización del tiempo de la tradición, esta tesis gadameriana no puede ser aceptada si lleva a afirmar la perennidad de las grandes obras filosóficas. En éstas sólo podemos ver la estabilización momentánea, provisional de la dinámica de la recepción. Cualquier hipóstasis platonizante de un prototipo ofrecido a nuestro reconocimiento violaría la ley de la pregunta y la respuesta. Pues, lo que para nosotros es clásico, no ha sido percibido antes como sustraído al tiempo, sino como abriendo un horizonte nuevo. Si se acepta que el valor cognitivo de una obra filosófica consiste en su poder de prefigurar una experiencia por venir, entonces no es posible fijar la relación dialógica en una verdad intemporal.

Pero además, el carácter abierto de la historia de la filosofía obliga a decir que toda obra filosófica es no sólo una respuesta ofrecida a una pregunta anterior, sino, a su vez, una fuente de preguntas nuevas. Toda obra plantea y deja tras de sí como un horizonte que circunscribe las soluciones que serán posibles tras ella. Estas nuevas preguntas no están abiertas sólo antes de la obra, sino también después de ella. Así es como, en virtud de un replanteamiento del cartesianismo, volvemos a ver, en las *Cartesianische*

Meditationen de Husserl, significaciones virtuales que, hasta ellas, habían quedado desapercibidas. Por otra parte, la obra filosófica lleva a cabo modificaciones, no sólo detrás y delante, es decir, en la diacronía, sino que, por supuesto, también las lleva a cabo en el presente. Hay momentos en la historia de la filosofía en los que la heterogeneidad de las tradiciones se totaliza como resultado de la redistribución de los horizontes por la acción de la dialéctica de la pregunta y la respuesta. Esta totalización traza una construcción de conjunto que puede ser percibida como la madurez de un proceso. Es el caso de las grandes filosofías —relativamente perdurables en la diacronía al haber sido poderosamente integradoras en la sincronía—, sin las cuales no sería posible la historia de la filosofía.

En conclusión, establecer las diferencias sucesivas entre los horizontes de expectativa existentes y los que resultan a partir del impacto de las nuevas creaciones filosóficas, determinar el juego de la pregunta y la respuesta, señalar las grandes totalizaciones en las que se redistribuyen innovadoramente los horizontes de diversas tradiciones: he aquí el cometido de la historia de la filosofía, es decir, su método o ideal de conocimiento en el primer sentido antes desarrollado. Correlativamente, las técnicas o procedimientos que requiere se distribuyen en una secuencia circular de tres fases: comprensión de las obras filosóficas, interpretación crítica de ellas, e historización propiamente dicha. El círculo aquí no es vicioso, sino hermenéutico. El último momento condiciona teleológicamente los anteriores, pero no arrebata la primacía al momento de la comprensión, al que corresponde la posibilidad previa al discernimiento selectivo, al juicio de importancia, a la contextualización y a las operaciones propias del momento crítico y del momento de la historización.

El conjunto de prácticas que confluyen en estos procedimien-

tos tiene una larga historia que se confunde con la propia historia de la historia de la filosofía[6]. Pues la historia de la filosofía no se configura como disciplina científica hasta que no logra determinar la unidad arquitectónica de las prácticas más allá de su pura reunión técnica. Por ello, con el fin de delimitar la situación de la relación concreta entre las prácticas que le son propias y el concepto que hemos trazado de la historia de la filosofía, conviene precisar, aunque sea de modo esquemático, las distintas técnicas que configuran la prehistoria de la historia de la filosofía, cuya evolución aboca a la formulación de los procedimientos que hoy se consideran adecuados.

2. PROCEDIMIENTOS GUIADOS POR LA EXIGENCIA METODOLÓGICA DE LA ORGANIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN: DOXOGRAFÍAS, BIOGRAFÍAS, RECOPILACIONES Y TIPOLOGÍAS

El carácter disperso de la información, y el deseo de disponer de ella de manera productiva dan lugar, a lo largo de la historia, a procedimientos recopilatorios y ordenadores del material filosófico de acuerdo con criterios diversos. Un procedimiento de este tipo lo constituyen las doxografías, que son prácticas destinadas a

---

[6] Además de los libros ya citados de Braun y Del Torre, cfr. también HOLAND, A. J. (ed.): *Philosophy. Its History and Historiography*. Reidel, Dordrecht, 1985; LAAN, H. VAN DER: «The historiography of Philosophy», en *Vox Reformata*, 29 (1977), pp. 1-31; GIORDANO, A.: *Momenti di storiografia filosofica*. Jannone, Salerno, 1980; PRA, M. DAL: «Storia della filosofia e storia della storiografia filosofica», en SANTINELLO, G. (ed.): *La storiografia filosofica e la sua storia*, ed. cit., pp. 13-37: SANTINELLO, G.: «Note sulla storiografia filosofica nell'età moderna», en SANTINELLO, G. (ed.): o. c., pp. 103-127.

conservar del pasado, en la forma de una información fijada y clasificada, un conjunto de hechos y de ideas. El objetivo del doxógrafo es recoger las opiniones o las posiciones filosóficas expresadas por autores anteriores, y que pueden seguir siendo interesantes en las discusiones filosóficas contemporáneas. Las doxografías establecen, pues, con este fin, listados que incluyen descubrimientos teóricos significativos, así como las opiniones más destacadas de las figuras representativas o las declaraciones de adhesión hechas por los filósofos a determinadas escuelas, al tiempo que se van comparando unas con otras las opiniones de los distintos autores. En Diógenes Laercio suele verse al doxógrafo por excelencia, a pesar de que, en realidad, es a Teofrasto y sus *Opiniones físicas* a quienes es preciso considerar como los grandes precursores de esta práctica, si hacemos caso a Diels y a su clásica obra *Doxography Graeci*.

Nuestro conocimiento de la filosofía antigua depende, en gran parte, de autores doxográficos antiguos, como Diógenes Laercio, el Pseudo-Plutarco, el Pseudo-Galeno o Stobeo. Si Diógenes Laercio no hubiese escrito su *Vida y opiniones de filósofos ilustres*, o si se hubiesen perdido los *Placita Philosophorum* atribuidos a Plutarco, nuestro conocimiento de la filosofía helenística sería mucho más fragmentario de lo que ya es. No conoceríamos ni las *Cartas* de Epicuro, ni el resumen de lógica estoica de Diocles, ni su exposición del escepticismo pirrónico. No obstante, a pesar de que dependemos de estos autores doxográficos, tendemos a deplorar su tarea hasta el punto de que el término «doxografía» ha llegado incluso a adquirir connotaciones peyorativas[7]. Pues creemos que

---

[7] Cfr. RORTY, R.: «La storiografia filosofica: quattro generi», en VATTIMO, G. (ed.): *Filosofia 87*. Laterza, Bari, 1988, p. 98; también RYLE, G.: *Collected Papers*. Hutchison, Londres, 1971, vol. I, p. X.

las doxografías adolecen, en muchos casos, de falta de conciencia histórica y de cierta pobreza filosófica. Los doxógrafos antiguos tienden a aislar las concepciones filosóficas del pasado de su contexto histórico y filosófico; y, en particular, las separan de su propia trama argumentativa. Opiniones antiguas son, entonces, presentadas en terminología moderna, como si se tratara de una opinión contemporánea, y no se hace el menor esfuerzo por reconstruir las razones en virtud de las cuales tales opiniones fueron expresadas por sus autores. Sin embargo, tal vez estas insuficiencias podrían parecer algo menos criticables si se atendiera al objetivo concreto que los doxógrafos antiguos se fijaban y a cuales eran los presupuestos sobre los que descansaba su obra. Es evidente que no trataban de escribir una historia de la filosofía tal como nosotros la entendemos hoy. Por otra parte, al reproducir opiniones pertenecientes al pasado, era imposible evitar cierto anacronismo. Y, puesto que esas opiniones debían ser ofrecidas de manera inteligible a los contemporáneos, era necesario emplear un lenguaje y unas categorías distintas a las del filósofo mismo cuya posición se trataba de presentar. El doxógrafo se siente obligado a traducir las opiniones del pasado al lenguaje técnico y a las estructuras conceptuales de su propio presente. Y en esta tarea, añade precisiones y aclaraciones, e incluso se permite introducir algunas modificaciones. Pero, precisamente por ello, si queremos hacer justicia a los doxógrafos antiguos, hay que decir que su actitud, aparentemente antihistórica y anacrónica, se debe en buena medida al hecho de que son doxógrafos, y que toda doxografía comporta un cierto grado de deformación.

Por lo demás, no se debe exagerar en la acusación de falta de sentido histórico tantas veces dirigida a las doxografías. Pues, por ejemplo, en la primera mitad del Prefacio a su obra, Diógenes Laercio trata del origen de la filosofía. Con este fin, distingue dos

grandes tradiciones, la itálica y la jónica, de las cuales la primera derivaría de Pitágoras, mientras que la segunda habría sido inaugurada por Anaximandro[8]. Al mismo tiempo, supone que Pitágoras y Anaximandro eran respectivamente seguidores de Ferécides y de Tales, ambos pertenecientes a la categoría de los sabios. Con estas filiaciones, Laercio parece sugerir que la filosofía se enraiza en algún tipo de sabiduría prefilosófica y, a partir de esta posición, trata de ordenar, en el marco de esas dos grandes tradiciones, todos los movimientos filosóficos y las opiniones del pasado en las listas en las que se suceden maestros y discípulos, relación que él trata de explicar históricamente con todo detalle.

Otra fórmula, aplicada también para la reunificación de la información, es ordenarla alrededor de un centro viviente, como es el carácter o la vida de un filósofo. Son las biografías, que pueden ser consideradas como una modalidad de doxografía, pero, en cualquier caso, hay que tenerlas por algo más que una mera historia de opiniones, al configurarse como una historia de filósofos. Aristoxemo de Tarente, discípulo de Aristóteles y uno de los primeros peripatéticos, pasa por ser el iniciador consciente de este género biográfico, que alcanza en Calímaco de Cirene un alto nivel de perfección. Dentro de este género deben mencionarse el *Banquete de los sofistas*, de Ateneo de Naucratis (s. III), en el que informa de las ideas y costumbres de más de setecientes escritores de la Antiguedad, mencionando más de mil quinientas obras, y el *Mycrobiblion* de Focio (siglo X), que contiene análisis de obras que serían desconocidas sin su información[9]. Un autor español, A.

---

[8] DIOGENES LAERCIO: *Vidas de filósofos ilustres*, trad. cast. J. Ortiz, Iberia, Barcelona, 1962, p. 6 ss.

[9] Cfr. UNTERSTEINER, M. *Problemi di filologia filosofica*. Cisalpino Goliardica, Milán, 1980, cap. 8: *Le biografie dei filosofi: il bios*, pp. 223-247.

Uña Juarez, ha recogido y traducido al castellano las *Vita Platonis* de Olimpiodoro de Alejandría, Apuleyo de Madaura, San Agustín, Juan de Salisbury, Juan de Gales y Walter Burley[10], así como la *Vida de Sócrates* del florentino G. Manetti[11], con interesantes comentarios a este género filosófico literario. Así mismo es destacable el importante trabajo de Momigliano sobre este tema[12].

Si la práctica doxográfica consistía, sobre todo, en ordenar las opiniones de los filósofos según un listado de rúbricas, y la práctica biográfica se caracteriza por reunir y ordenar las opiniones de los filósofos en torno a los filósofos mismos como puntos de referencia, las llamadas «Historias de las sectas» llevan a cabo una organización del material filosófico que sigue ya, de modo programático, la sucesión de los filósofos al narrar la historia de las escuelas mismas. De este modo, se establece un procedimiento que permite mantener un tipo de unidad —la unidad de la concatenación, y no ya la de la vida— que el atomismo de las prácticas doxográfica y biográfica eran incapaces de conservar. Este tipo de recopilación dirige, por tanto, su atención a una sucesión —y no ya, en primer término, a los individuos o a los filosofemas— que supone el discurrir de una tradición a través de la diversidad del material histórico-filosófico tratado, indicadora de una elaboración colectiva y de una maduración progresiva. Suele señalarse la *Sucesión de los filósofos*, del gramático alejandrino Soción, como primer ejemplo de este género, si bien su representante más cono-

---

[10] UÑA JUÁREZ, A.: «Aproximación a la Vita Platonis en discursos y textos», en *Hermenéusis. Estudios y textos de Historia de la Filosofía*, San Lorenzo de El Escorial (Madrid), Edes, 1987, vol. I, pp. 99-110.

[11] UÑA JUÁREZ, A.: «La Vida de Sócrates según G. Manetti», en *Anuario del Real Colegio Alfonso XII*, 1986-1987, pp. 31-75.

[12] MOMIGLIANO, A.: «Historia y biografía», en FINLEY, M. I. (ed.): *El legado de Grecia*. Crítica, Barcelona, 1983, pp. 166-195.

cido en la Antiguedad fué Clitómaco de Cartago, escolarca de la Academia nueva y discípulo de Carnéades.

Así, gracias, sobre todo, a los *Academica,* de Cicerón, conocemos la visión que Antioco, en el siglo I a.C., ofrece de la Academia platónica. Antíoco había roto con la tradición escéptica de la Academia para girar hacia lo que él consieraba que era la auténtica doctrina de Platón, doctrina que intenta reconstruir apoyándose, no sólo en diálogos como *Timeo,* sino también en testimonios relativos a la doctrina platónica que se encuentran, por ejemplo, en Aristóteles. Además, se basaba también en las doctrinas de estudiosos de Platón y de Aristóteles e incluso de los primeros estoicos para extrapolar lo que habría debido ser, en su origen, la doctrina de Platón, es decir, la doctrina que, según Antíoco, habría constituído el punto de partida de todas esas posiciones filosóficas posteriores. Pero para justificar esta actitud, a la vez antiescéptica y ecléctica, Antíoco se vió en la obligación de desarrollar su propia versión de la historia de la Academia, que constituía, de hecho, una cierta especie de historia de la filosofía desde Sócrates o Platón hasta su propia época. Según esta versión, Platón y sus primeros sucesores, hasta Aristóteles, estarían más o menos de acuerdo sobre los principales elementos de la doctrina verdadera. Incluso los antiguos estoicos compartirían en el fondo esta doctrina, aunque sus innovaciones terminológicas la habrían oscurecido ya en buena medida. Pero quien habría roto realmente con esta tradición, según Antíoco, habría sido Arcesilao y su escepticismo destructivo. Como se ve, la historia de Antioco estaba construída de manera muy elaborada. Antíoco, por ejemplo, explica cómo la formulación precisa del criterio estoico resultaba de una polémica entre Arcesilao y Zenón. Lo importante, en cualquier caso, es que Antíoco, a diferencia de los doxógrafos, no sólo tenía un sentido muy claro de la historia y de la distancia histórica, sino también una perspectiva muy articulada de esta historia.

También en este mismo género pueden incluirse los fragmentos de Numenio, que nos ha conservado Eusebio en su *Praeparatio Evangelica.* Numenio habría escrito, también él, un tratado sobre la tradición de la escuela de Platón, o sea, una historia de la Academia, si bien claramente marcada por un tono antiescéptico, antiaristotélico y antiestóico. Según Numenio, habría existido originariamente una sabiduría de las naciones antiguas, la de los griegos, los caldeos, los egipcios, los judíos, que es la filosofía verdadera, pero que ha desaparecido con la corrupción de las costumbres. Pitágoras y Platón habrían sido los últimos representantes de esta sabiduría originaria, pero incluso Platón no se habría atrevido a exponerla de una manera suficientemente clara. A partir de esta consideración, Numenio desarrolla una exposición muy detallada de la historia de la filosofía desde Platón, que traduce su oposición al escepticismo, al aristotelismo y al estoicismo.

Por último, junto a las doxografías, las biografías y las historias de las sectas, hay que aludir a las recopilaciones propiamente dichas, que utilizan un procedimiento de clasificación parecido al de un diccionario, es decir, organizando la información por orden alfabético o numérico. En este caso, lo que distingue a esta práctica radica en que no es, en ningún caso, discursiva, sino puramente copiladora, previa a los trabajos de elaboración del material que ella aporta. Entre las primeras que se conocen destaca la de Hesiquio de Mileto, cuyo *Diccionario* de autores fué muy consultado durante el Medievo. Estas recopilaciones son, pues, susceptibles de tratar la información de acuerdo con una amplia diversidad de formas, pero al no ser una práctica discursiva, la organización de los datos se hace inevitablemente en términos de aserciones.

A diferencia de las técnicas mencionadas, las tipologías se encuadran ya dentro de una concepción disciplinar determinada de la historia de la filosofía. En general, parece haber acuerdo en que

la historia de la filosofía, como disciplina particular, va constituyéndose en una corriente de pensamiento que arranca principalmente de Leibniz y culmina en Hegel. En este espacio se realiza el paso de las prácticas dispersas a la reflexión de la historia de la filosofía sobre sus propias condiciones de ejercicio, en estrecha conexión con el intento de rehabilitar la investigación histórica y definir su naturaleza. De ahí que las consideraciones de la prehistoria de la historia de la filosofía se limiten al desarrollo de las diferentes técnicas o prácticas en cuanto géneros alternativos, aun no unidos disciplinarmente, como modos de trabajo que hacen posibles determinados resultados[13]. Pero las tipologías son procedimientos que se configuran en función ya de la intención de construir una historia de la filosofía como historia universal de la filosofía, con pretensiones de exhaustividad, para lo que se conciben los diferentes sistemas como funciones de ciertas variables entre las que se tratan de definir transformaciones de un modo más conceptual que metafórico. Los tipos de filosofías pueden entenderse de dos maneras: como clases, de las que los sistemas individuales serían casos, y como conjuntos de rasgos de los que los sistemas individuales no serían ya casos, sino que corresponderían, según sus aspectos, a diversos tipos. Los primeros tipos constituyen conceptos genéricos que distinguen entidades de acuerdo con rasgos o atributos definidos con precisión. Estos sistemas-tipos se refieren a los sistemas individuales por lo que tienen en común. La segunda especie de tipos se construye a base de extraer de los distintos sistemas individuales determinados rasgos: los sistemas individuales resultan así fraccionados por su pertenencia a diversos tipos o formas de pensamiento[14].

---

[13] BRAUN, L.: *Histoire de l'histoire de la philosophie*, ed. cit., p. 6.

[14] Cfr. LAFUENTE, M. I.: *o.c.*, p. 196 ss.

Este empleo de los tipos está vinculado esencialmente al concepto de sistemas descriptivos que van, desde la simple enumeración de un conjunto de hechos desprovistos de relaciones lógicas, hasta las tipologías sistemáticas en las que cada tipo representa una combinación particular de atributos fundamentales. Así, la vía tipológica en historia de la filosofía se presenta unida a un ideal disciplinar que pretende describir sistemáticamente el material histórico-filosófico. El inconveniente de este procedimiento estriba en que los tipos configurados de uno u otro modo permanecen incomunicados: la misma definición de clasificación como partición, que considera aquella inducida por una aplicación en su conjunto inicial, supone que los elementos que tienen una misma imagen pertenecen a la misma clase, y, dada la univocidad de la aplicación, que cada uno está en una sola clase. No obstante, una tipología puede ser elaborada como un sistema combinatorio de tipos posibles, pudiéndose proceder de modo no necesariamente empírico. Así se enfrentarían dos formas de hacer una tipología: una apriorista y otra empirista, si bien puede tratarse de un apriorismo simplemente metodológico que no choca con los hechos.

Suele citarse, como ejemplo ilustrativo de esta forma de hacer historia de la filosofía, la tripartita clasificación de los sistemas que Dilthey lleva a cabo con sus tres tipos: naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo. Según Dilthey, la historia de la filosofía abarca la totalidad de la evolución de la filosofía. Pero los sistemas del pasado no se ofrecen en una variedad infinita, sino que muestran ciertos rasgos afines que los acercan y que permiten clasificarlos en tres tipos. En el primero, el naturalismo, entrarían sistemas como los de Demócrito, Epicuro y Lucrecio, pasando por Hobbes y los enciclopedistas, hasta Comte y Avenarius. El sensualismo es el rasgo dominante de su gnoseología y el materialismo la dirección de su metafísica. Si permanece en los límites de la expe-

riencia y rechaza la metafísica, adopta la forma del positivismo. Ante el problema ético, cuando es consecuente, se orienta hacia el hedonismo. El conocimiento de la naturaleza es objeto de su interés primario, precediendo al estudio del hombre. Con el auxilio de la matemática y el experimento penetra en la trama del mundo físico, creyendo descubrir las leyes que rigen el cosmos: la materia es concebida como realidad absoluta, última sustancia de lo real (materialismo), o tiene sólo carácter fenoménico (positivismo). El mundo es una totalidad causalmente determinada en la que no caben los conceptos de libertad, valor y fin. El hombre es un trozo de la naturaleza y participa de sus leyes. Lo espiritual es explicado por lo físico y subordinado a él.

En el idealismo de la libertad, el mundo es concebido como lucha entre espíritu y materia. Partiendo de la experiencia volitiva del hombre, sus representantes afirman la primacía del problema ético y defienden la autonomía de lo espiritual, sustraído a toda causalidad física. Encuentran en la conciencia el fundamento de su gnoseología y en la razón o en una divinidad trascendente la base de su metafísica. Se pueden incluir en esta categoría a Anaxágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, los apologistas y santos padres cristianos, la escuela escotista, Kant, Jacobi, Fichte, Maine de Biran y Bergson. Lo que estos pensadores tendrían en común, además, sería su oposición a toda forma de panteísmo y su lucha contra el naturalismo.

Por último, en el tercer tipo, denominado idealismo objetivo, el mundo es concebido como espíritu, Dios o valor. La realidad es la expresión de algo íntimo y constituye el despliegue espontáneo de una fuerza espiritual que actúa consciente o inconscientemente. En algunos sistemas, el motivo religioso es la nota dominante:

el universo es *explicatio Dei*. El hombre, en actitud contemplativa, estética o mística, se siente en estrecha afinidad con toda la naturaleza. En la plenitud de su vida afectiva surgen los valores de lo bello, lo verdadero y lo bueno, pudiendo realizarse la felicidad de la existencia humana. El arte, la religión y la metafísica concluyen en esta cosmovisión. Sus principales representantes habrían sido Jenófanes, Heráclito, Parménides, los estoicos, Cusa, Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer y Schleiermacher[15].

Para alcanzar esta tipología, Dilthey dice partir del hecho de la afinidad entre gran número de sistemas y de sus diferencias respecto de otros conjuntos de sistemas, afinidades y diferencias fundadas, respectivamente, en la misma o en distintas concepciones subyacentes de la vida. Este hecho de tener que fijar previamente la medida para la selección de los datos que se pretenden comprender no debe, sin embargo, significar apriorismo, pues, para Dilthey, sólo la historia puede enseñar cómo acontece la formación de tipos de concepción del mundo y de sistemas metafísicos. La teoría de la filosofía emerge, por tanto, de su propia historia, de modo que toda tipología, incluida la del propio Dilthey, sería sólo parcial, hipotética y transitoria[16]. Pero ya hemos visto, en el capítulo III, las aporías a las que, inevitablemente, estos presupuestos abocan.

---

[15] Cfr. DILTHEY, W.: «Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos», en *Obras de Wilhelm Dilthey*, ed. cit., vol. VIII, pp. 109-146.

[16] Cfr. BOLLNOW, O.: «Die Methode der Geisteswissenschaften», en BIRUS, H. (ed.): *Hermeneutische Positionen*. Vandenhoeck, Gotinga, 1982, pp. 121-155.

3. PROCEDIMIENTOS GUIADOS POR LA EXIGENCIA METODOLÓGICA DE LA RECONSTRUCCIÓN DEL PENSAMIENTO: COMENTARIOS, HISTORIAS FILOLÓGICAS, HISTORIAS ERUDITAS Y HERMENÉUTICA METÓDICA

Hoy constituye ya un lugar común que la evolución de la filosofía durante la Edad Media se vio, en mayor o menor medida, condicionada por la recepción de las doctrinas filosóficas de la Antiguedad. Este hecho, que parece fuera de toda duda, explica la proliferación, en esta época, de los comentarios y su desarrollo como práctica histórico-filosófica. Se pueden distinguir dos variedades de comentarios: el comentario libre, con representantes como Abelardo y Alberto Magno, y el comentario literal, con exponentes notables como Averroes y Tomás de Aquino. Se trata de una práctica normalmente ligada a la tarea didáctica o apologética. En su ejecución se siguen los textos en una lectura que busca generalmente confirmar las propias convicciones, sin resistirse a la tentación de añadir el pensamiento propio aunque sólo sea —como sucedía en las doxografías— con el fin de que se comprenda mejor el del autor comentado. Este propósito de ser más fiel al texto que el propio autor que lo redactó, instaura así una dialéctica entre autoridad e innovación en la que la innovación se sirve de la autoridad para hacerse admitir, y en la que la autoridad encuentra un rostro siempre nuevo en las sucesivas interpretaciones de las escuelas. Otro tanto podría decirse de la dialéctica entre el espíritu y la letra, distinta de la anterior pero estrechamente emparentada con ella.

La actividad del comentario se caracteriza por introducir la labor interpretadora propia de toda lectura, por el propósito de abrir un diálogo entre los que se acogen a una misma autoridad, y

por la intención de favorecer una actitud que disminuya la diferencia entre el presente y el pasado. Por otra parte, la práctica del comentario supone un material lingüístico, simbólico, que puede ser comentado en la medida en que no se agota en su mero significado aparente. De modo que el comentario supone, por un lado, que el texto dice más de lo que a primera vista parece que dice, por lo que debe ser contextualizado, situado entre otros textos a cuya luz se desvela su pleno sentido. A su vez, esta misma pluralidad de textos, de versiones, puede ser redundante, debiendo entonces quedar reducida a un significado común. En este caso, la pluralidad de textos dice menos de lo que a primera vista dice. El punto de equlibrio entre estos dos modos de decir se renueva con cada comentario, que vuelve a replantar los dos desbordamientos.

Como advierte L. Braun, sería prácticamente imposible enumerar la inmensa cantidad de comentaristas que han practicado este género a lo largo de la historia de la filosofía. Baste, pues, con citar, entre los más célebres, a Alejandro de Afrodisia, el comentarista más leído de Aristóteles, a Porfirio y su comentario a las *Categorías* de Aristóteles –el *Isagoge*–, a Proclo y sus célebres comentarios de Platón, y a Boecio, entre los antiguos, sin extendernos más en nombres, pues sólo en el Medievo citar exclusivamente los comentarios realizados al libro de las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, sería ya por sí sólo motivo suficiente de un trabajo amplísimo.

En cuanto a las historias filológicas, aparecen como una forma de estudio ligada principalmente a los estudios bíblicos y a los estudios de los clásicos. Su pretensión es restituir las fuentes originales, ideal característico del Renacimiento. Se actúa, en consecuencia, de acuerdo con los postulados de la exactitud y la exhaustividad, a los que se añade el de la continuidad basada en la

cronología, que permite definir, desde la filología, la práctica historiográfica como la tarea de la restitución más minuciosa. La buena historia es, desde esta perspectiva, la que nos devuelve el pasado tal cual es, gracias a la lucha contra todo lo que ha podido deformarlo o volver lejano el original. Lo que más preocupa es evitar el contrasentido en la letra del texto. Pues la continuidad no se piensa a partir de una lógica propia a los contenidos filosóficos, sino de una manera externa, o sea, a partir de la continuidad cronológica que sirve de esquema a la redistribución de los textos [17]. Suele considerarse, como primer ejemplo característico de esta variedad de historia, la obra del holandés Georg Horn, *Historiae philosophicae*, aparecida en 1655. En ella se trata de ofrecer un desarrollo coherente del pensamiento a pesar de las contradicciones de las doctrinas que eventualmente representan puntos de vista complementarios o claramente erróneos respecto a la verdad.

Según Del Torre, esta obra sería fruto de la mentalidad progresista de la burguesía de los Países Bajos. Y, en este sentido, respecto al libro VII de esta obra, que incluye análisis sobre las condiciones y estructuras del filosofar, dice: «Un análisis casi sociológico nos autoriza a identificar hoy, sin forzar este texto, un llamamiento de Horn a sus contemporáneos para que tomaran conciencia de la profunda conexión del filósofo con el ambiente en el que trabaja, y para que aprendieran a servirse de la filosofía nueva con el fin de renovar, junto al saber, la gestión del poder económico, político y religioso» [18]. Sin embargo, una mirada aten-

---

[17] BRAUN, L.: *o.c.*, p. 65.

[18] DEL TORRE, M. A.: *Le origini moderne della storiografia filosofica*. La Nuova Italia, Firenze, 1977, p. 29. Cfr. también MALUSA, L.: «La historia philosophica nella cultura dei paesi bassi», en SANTINELLO, G. (ed.): *Storia delle storie generali della filosofia*. Brescia, La Scuola, 1979 ss., vol. I, p. 276.

ta a la situación de los estudios clásicos y a la historiografía en las universidades holandesas de esta época parece mostrar, más exactamente, que el nuevo género literario es fruto de múltiples factores: por un lado, de la costumbre académica de hacer preceder, a la formación filosófico-teológica, una propedéutica de tipo filológicoliterario, en la que está comprendido también el tratamiento de las vicisitudes históricas de la filosofía; por otro lado, de los intereses de tipo religioso que condicionan un determinado tratamiento de la historia del pensamiento desde un punto de vista providencialista [19]. Esto autoriza a relativizar interpretaciones que, como la Del Torre, tienden a enfatizar, en cierto modo, la aparición de estas historias entendiéndolas como innovaciones desde el punto de vista teórico y cultural. Concretamente las historias filológicas holandesas de este período tienen claramente la impronta de situaciones consolidadas y no la característica de propuestas innovadoras. Sólo algunas tendencias del pensamiento francés (por ejemplo, el anónimo autor del *Theophrastus redivivus*, Pierre Bayle), podrían calificarse de verdaderamente innovadoras. Las historias filológicas no representan, en definitiva, un movimiento de ruptura con la tradición, con el dogmatismo o con esquemas consolidados en el plano religioso y social. Al contrario, son prácticas que, por lo común, se desarrollan en estrecha vinculación con los estudios religiosos, y que atienden a las exigencias de la crítica filológica pero con el fin de hacer más eficaz la lucha contra las herejías, las desviaciones o el ateísmo. E incluso cuando no están al servicio de objetivos apologéticos de tipo religioso, muestran también esta misma tendencia conservadora y hasta reaccionaria. Así, si se mira el fruto más maduro de la historiografía holandesa, la *Historia phi-*

[19] Cfr. DIBON, P.: «La philosophie néerlandaise au siècle d'or», en *L'enseignement philosophique dans les Universités à l'époque pre-cartésienne (1575-1650)*. Elsevier, Paris, 1954, vol. I.

losophica de Abraham de Grau, aparecida en 1674, se constata que no es otra cosa que un intento de revalorizar el pensamiento antiguo y las doctrinas de los filósofos griegos frente a las pretensiones innovadoras de los cartesianos.

Junto a los comentarios y las historias filológicas, suelen situarse las historias eruditas, cuyo primer ejemplo notable lo constituye *The History of Philosophy,* de Thomas Stanley, aparecida entre 1655 y 1662. Esta obra de Stanley contiene una completísima colección de textos antiguos, hecha con el propósito de completar y perfeccionar el esquema historiográfico trazado por Diogenes Laercio añadiéndole una cronologia interna basada en el concepto de área filosófica. No obstante, como sucede en las historias filológicas, se echa en falta también aquí una idea orientadora de filosofía, que es sustituida por una excesiva devoción acrítica hacia lo antiguo[20]. La Escuela de Cambridge aportó un buen número de historias de este tipo, en las que la práctica concreta se acerca bastante a la apologética, en la medida en que se autoasigna la tarea de mostrar lo originario (la verdad revelada) y determinar, a partir de él, las sucesivas desviaciones. La idea de un mismo origen bíblico de todas las doctrinas dotaría, pues, al conjunto de las filosofías de unidad, pudiendo aparecer entonces la historia de la filosofía como una multiplicidad reductible a una unidad conocida. De ahí el precepto de Cudworth: explicar las doctrinas desviadas por la influencia de tradiciones doctrinales como los oráculos caldeos, el esoterismo de Hermes Trimegisto, etc., en lugar de imputarlo al puro error humano[21]. En todo caso, las ideas historio-

---

[20] Cfr. MALUSA, L.: «La "History of Philosophy" di Thomas Stanley», en SANTINELLO, G. (ed.): *Storia delle storie generali della filosofia,* ed. cit., vol. I, p. 186 ss.

[21] Cfr. MALUSA, L.: «I neoplatonici di Cambridge e la storiografia filosofica», en SANTINELLO, G. (ed.): *o.c.,* vol. I, p. 301 ss.

gráficas expresadas por Henry More, Ralph Cudworth y, sobre todo, Theophile Gale, giran en torno a la idea de esa continuidad del desarrollo del pensamiento a partir de la originaria revelación natural de Dios a la humanidad, que pasa luego, a través del pensamiento hebraico y griego, a la filosofía de los padres de la Iglesia. De ahí nace una historiografía filosófica que tiene como objetivo la reconstrucción de una tradición y la demolición de cualquier tipo de visión materialista, atea o libertina. Por eso la tesis de un origen laico, burgués y libertino de la historiografía filosófica resulta muy discutible, a la luz de estas circunstancias, a las que debe añadirse la importancia del pensamiento pietista en el sostén de los primeros pasos de la historiografía alemana (Buddeus).

Si la obra de Stanley no toma en consideración ni el pensamiento medieval ni el pensamiento moderno, esta situación cambia en el curso de algunos decenios, siendo la obra de Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae,* publicada en Leipzig entre 1742 y 1744, la primera en la que se incluye ya tanto la filosofía medieval como la moderna. Algunos factores han contribuido a esta modificación. La influencia de la filosofía antigua, que había sido tan poderosa al principio de la época moderna, se había agotado ya en el s. XVII, y más aún en el XVIII, el siglo de las luces en el que se consideraba «superado» ya el pensamiento antiguo. La idea de una evolución ascendente del espíritu humano ganaba terreno, y, hacia finales de siglo, en torno a los años de la Revolución francesa, se afianza la creencia de que el pensamiento humano, y en particular el pensamiento filosófico, había llegado a un grado de iluminación extraordinario. Es revelador a este respecto que Kant y Hegel no traten de ofrecer sólo una alternativa mejor a las teorías filosóficas anteriores, ni piensen que su obra simplemente añade algunas posibilidades a las ya existentes y entre las que sería posible elegir, sino que, como hemos tenido ocasión de

ver, estimen y juzguen las filosofías del pasado como simples etapas de un camino que la razón humana ha debido seguir hasta llegar a la culminación de sus propios sistemas.

Pero la obra más representativa, probablemente, de las historias eruditas es la de Morhof, *Polyhistor,* que cultiva la erudición por la erudición. Incluye cuatro géneros de prácticas: cronológico, alfabético, sistemático y geográfico, que clasifican los saberes dándoles la forma de un *corpus* dentro del cual el saber filosófico ocupa un lugar determinado junto a los demás. Este enfoque enciclopédico, politemático, sirve, sobre todo, para contextualizar el saber filosófico y, por tanto, su historia. La historia de la filosofía supone la historia de las demás formas culturales, tomadas aquí en su forma objetivada textualmente[22]. Este tipo de obras, que pueden parecer puros catálogos de libros o reseñas eruditas son, en realidad, un intento de dar una presentación exaustiva de las diversas ramas del saber, centrándose en textos y obras escritas. La modalidad de presentación de estos textos no puede ser más que cronológica. De ahí la importancia de la dimensión temporal para comprender los avances filosóficos y científicos. La obra de Jönsen, *De scriptoribus historiae philosophicae,* es el primer trabajo polistórico destinado exclusivamente a la historiografía filosófica, que incluye una reseña de las obras histórico-filosóficas aparecidas en los diversos tiempos, y una historia de las concepciones filosóficas en los diversos ambientes y en las diversas culturas. Por su parte, el *Polyhistor,* de Daniel Geor Morhof, propone una presentción de cada disciplina a través de la historia de las obras que la han tratado. La aproximación a las diversas ramas del saber tiene lugar de una forma nueva, aunque un poco mecánica. Este empleo de la

---

[22] TOLOMIO, I.: «Il genere «historia philosophica» tra cinquecento e seicento: l'attività polistorica», en SANTINELLO, G. (ed.): *o. c.*, vol. I, p. 80.

historia para comprender los esfuerzos del ingenio humano responde a un intento, tanto filológico-erudito cuanto racionalista, para dar un rigor que sea tanto clasificatorio cuanto histórico a la enciclopedia del saber[23]. Así, en 1786, Meiner, en su obra *Grundrisse der Geschichte der Weltweisheit*, organiza ya claramente su exposición siguiendo el orden cronológico. Y después, las primeras grandes historias de la filosofía, las de Tiedemann, Buhle y Tennemann, no sólo adoptan el orden cronológico, sino que tratan de desarrollar la evolución de la filosofía desde sus orígenes hasta la época contemporánea, una evolución que se percibe como el avance y el progreso de la razón humana hacia un estado culminante de ilustración y de libertad. Es en el marco de esta tradición en el que deben encuadrarse las *Lecciones* hegelianas sobre la historia de la filosofía.

Por último, la técnica históricamente más importante que ha sido desarrollada con el propósito de reconstruir el pensamiento y las intenciones del autor de obras escritas, es la hermenéutica metódica, cuyo iniciador y representante máximo fué Schleiermacher. Situado en la tradición de las historias filológicas, Schleiermacher tomó conciencia, a partir de su dedicación a la tarea de traducir las obras de Platón y a estudios exegético-teológicos del Nuevo Testamento, de la necesidad de corregir las deficiencias de los métodos interpretativos, por entonces al uso, con una *Allgemeine Hermeneutik* que fuera capaz de preceptuar los principios generales y la metodología adecuada de la justa comprensión: «La

---

[23] Esta operación de los eruditos europeos influencia notablemente la historiografía filosófica, pues todos los escritos de los historiadores alemanes se basan en ideales polistóricos: Leibniz, Heumann, Buddeus, Struve, Fabricius y Brucker trabajan en el clima creado por la polistoria y se encuentran, por tanto, a medio camino entre las instancias innovadoras de estilo casi racionalista y las instancias de la filología y de la crítica de la época. Cfr. BRAUN, L.: *o.c.*, pp. 77-85.

hermenéutica como arte de comprender —dice Schleiermacher— no existe como una materia general; sólo tenemos una pluralidad de hermenéuticas especializadas»[24]. Schleiermacher se propone, pues, elaborar una hermenéutica centrada en el acto de comprender, caracterizándola como *Kunstlehre* o *Technik* de la comprensión. Todo lo que se pueda convertir en objeto de interpretación pertenece a esta hermenéutica, para la que comprender es un fenómeno autónomo particular en el que intervienen elementos subjetivos y objetivos dentro de un proceso regido por leyes propias y distinto de la explicación[25].

Pero Schleiermacher no concibe esta técnica como la simple aplicación de determinadas reglas a textos para su adecuada comprensión. Se trata, en realidad, de llevar a cabo una auténtica reconstrucción, reproducción o experimentación por uno mismo *(nach-konstruiren)* del proceso mental creativo que, en el autor, ha tenido como consecuencia la producción del texto. Cada acto de comprensión ha de suponer, pues, como una especie de «inversión» *(Umkehreung)* del acto creador, o, como indica Gadamer, una «reconstrucción de la construcción» *(Nach-Konstruktion einer Konstruktion)* por la que el que comprende penetra, a través de las estructuras expresivas lingüísticas (reconstrucción gramatical), en la vida mental del autor (reconstrucción técnico-psicológica). A causa de este ideal modélico de la reconstrucción —en el que siempre entran en juego dos momentos que parecen contrapuestos, el objetivo y el subjetivo—, el problema de la fundamentación epistemológica de la hermenéutica abre una gran polémica. Para Sch-

---

24 SCHLEIERMACHER, F.: *Hermeneutik*, ed. H. Kimmerle, Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, 1974, p. 75.

25 Cfr. DILTHEY, W.: «Hermenéutica», en *Obras de Wilhelm Dilthey*, ed. cit., vol. VII, p. 334.

leiermacher, no obstante, la reconstrucción tiene el rango de un ideal regulador[26] y no el de un principio absoluto, y así lo dice abiertamente, añadiendo además que la comprensión según este ideal es una tarea infinita.

La polémica parte de la constatación de que la reconstrucción y el carácter siempre provisional de la tarea hermenéutica se mueven en círculo entre un todo y sus partes, y sobre este movimiento circular se apoya la pretensión metodológica del *verstehen* y las pautas o criterios que han de regularlo. Para el punto de vista más optimista, este círculo hermenéutico sería tan sólo aparente, ya que la reconstrucción, aunque siempre perfeccionable, es posible y, por tanto, la meta alcanzable. Por eso, Schleiermacher especifica unas reglas de su hermenéutica metódica y distingue dos métodos, el comparativo y el adivinatorio, así como dos formas de interpretación, la gramatical y la técnica. Todas estas distinciones tienen la peculiaridad de que cada uno de los metodos y formas de interpretación se condicionan mutuamente, de tal manera que ningún método existe sin el otro y ninguna de las formas de interpretación tiene una preeminencia absoluta sobre la otra.

Por ejemplo, Schleiermacher define el método adivinatorio como «intuición inmediata» *(Unmittelbare Anschauung)* o captación de la inmediatez del sentido del texto, únicamente posible para un espíritu afín que comparte con el autor un sentimiento *(Gefühl)* vivo. El método comparativo, en cambio, indica un camino para la comprensión de una totalidad a través de una serie de conocimientos singulares y contrastados entre sí. Es, por lo tanto, un método mediato. En palabras de Schleiermacher: «El método

---

[26] Cfr. a este respecto KIMMERLE, H.: «Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentale Idealismus», en *Kant Studien*, 51 (1959-60), pp. 410-425.

adivinatorio es aquél que busca comprender inmediatamente lo individual, en cuanto que uno se transforma inmediatamente en el otro. El comparativo, por su parte, pone lo que se ha de comprender como algo general y descubre luego lo peculiar comparándolo»[27]. Así descritos, estos dos métodos tienen su aplicación concreta en las dos formas de interpretación de un texto antes mencionadas: la interpretación gramatical, que es propiamente la objetiva, y la interpretación técnica, que es la subjetiva. La primera está referida al sentido objetivo de las palabras e investiga las regularidades del lenguaje y las posibilidades de sus formas de expresión, por lo que presupone la participación de los intérpretes y el autor en un juego de lenguaje común. Schleiermacher caracteriza a este primer modo de interpretación como un proceso esencialmente negativo y general, en cuanto que señala los límites de la reconstrucción. Por su parte, la llamada interpretación técnica, más tarde denominada psicológica, intenta, por el contrario, captar positivamente la impronta individual y subjetiva del autor en el uso que hace de las palabras, es decir, trata de comprender el valor significativo de lo dicho. De modo que, ésta última, se sitúa en la esfera del pensamiento o ámbito del proceso creador interno del autor. Pero las dos formas de interpretación, junto con los dos métodos, tienen como tarea común la reconstrucción de la unidad de la obra, que se resuelve como unidad de lo general —el lenguaje común al escritor y al intérprete— y de lo particular, lo peculiar de cada hombre. Sólo la reconstrucción de esta unidad original es lo que determina el rango de objetividad. El objetivo, por tanto, no es asignar motivos o causas a las intenciones del autor, sino reconstruir el pensamiento mismo de otra persona a través de la interpretación de su discurso. De hecho, la reconstrucción de la

---

[27] SCHLEIERMACHER, F.: *o.c.*, p. 105.

individualidad de un autor nunca puede proceder a través del análisis de causas, ya que el núcleo de la interpretación técnica, lo que la constituye básicamente, es un elemento intuitivo por el que el intérprete se transforma en el otro para captar su individualidad.

En realidad, las dificultades mayores de esta técnica se ponen, sobre todo, de manifiesto cuando se la proyecta sobre la perspectiva de la historia, es decir, cuando se la sitúa ante el reto de tener que salvar la distancia espiritual y temporal que separa al que comprende y al objeto que se ha de comprender. Esta problemática, que determina, en parte, la divergente dirección de la hermenéutica filosófica actual, recibe en Schleiermacher una respuesta de matices claramente psicologistas, al introducirse como condición previa del comprender la transposición en el otro: «Antes de emplear el arte del comprender debe tener lugar la equiparación con el autor *(Gleichsetzung mit dem Verfasser)*, tanto en el aspecto objetivo como en el subjetivo. En el aspecto objetivo a través del conocimiento del lenguaje, en el aspecto subjetivo a través del conocimiento de su vida interior y exterior»[28]. Es decir, se expresa la exigencia de comprender al otro en su inmediatez, desde él mismo, y en el contexto de su propio horizonte de comprensión, para interpretar sus manifestaciones en el marco de su mundo conceptual y lingüístico. De lo que se sigue que, cuanto más prescinda yo de mí mismo y me equipare con el otro, cuanto más nos acerquemos a la identidad, tanto más objetiva será la comprensión. Luego, a mayor identidad, mayor comprensión, y a mayor diferencia menos comprensión.

Esta exigencia de identidad, que la hermenéutica posterior considerará como un obstáculo para nuevas posibilidades de com-

---

[28] SCHLEIERMACHER, F.: *o.c.*, p. 84.

prensión —que se producen precisamente en virtud de la diferencia y de la distancia—, la identifica Schleiermacher con la congenialidad y la simpatía del género humano, aspectos que él desarrolla en el marco de su metafísica de la individualidad. Según esta, cada individualidad es una manifestación concreta de la vida universal, de modo que el intérprete participa, en su sustrato más profundo, de las mismas fuerzas vivas que animan al autor, y, en este sentido, es como si cada individuo llevara en sí mismo algo de cada uno de los demás. Lo cual permite, por vía de comparación y de trasposición, el desarrollo de la comprensión adivinatoria. Para Schleiermacher, el *verstehen* sólo es posible sobre el fundamento de una identidad de espíritus, y, desde esta metafísica de la vida, la individualidad del intérprete y la del autor ya no se enfrentan como dos hechos incomparables y extraños, sino que ambos se han formado sobre la base de la naturaleza humana común que hace posible la comunidad misma de los hombres en el discurso y la comprensión. Es esta base común la que nos permite comprender, desde nuestra propia autoconciencia, no sólo las palabras y gestos del otro, sino también su manera de ser. La conciencia común del género humano y la comunidad de experiencias humanas fundamentales constituyen, en definitiva, para Schleiermacher —según la interpretación de Dilthey—, la condición de posibilidad última de toda comprensión, que tiene que entender cada construcción del pensamiento como un momento vital en el nexo total de cada hombre.

Sobre estas bases metodológicas, la hermenéutica schleiermacheriana se propone «comprender a un autor mejor de lo que él mismo se había comprendido». De hecho, si, para Schleiermacher, la comprensión implica la reconstrucción de una producción, necesariamente aparecerán en dicho proceso aspectos que pudieron haber pasado desapercibidos para el autor original. Si

convertimos en expresas las condiciones que determinan el trasfondo atemático de lo dicho, si comprendemos las formas particulares en su nexo de relaciones, y si. además, comprendemos las palabras en sus cambios semánticos, según el uso lingüístico del autor, entonces podemos decir que comprendemos mejor al autor de lo que él mismo se había comprendido. Aunque lo verdaderamente significativo de esta máxima hermenéutica es que, como dice Gadamer, «el lenguaje es un campo expresivo, y su primacía en el campo de la hermenéutica significa, para Schleiermacher, que, como intérprete, puede considerar sus textos como puros fenómenos de expresión al margen de sus pretensiones de verdad»[29].

De la lectura del conjunto de notas sobre hermenèutica, que Schleiermacher no logró transformar en una obra acabada, se deduce, en fin, que el gran problema sobre el que se debate es el de cómo conciliar, en una hermenéutica general, las dos formas de interpretación, gramatical y técnica. Antes de la edición de H. Kimmerle no se conocían las notas de 1804 y las de los años siguientes, por lo que se pensaba que Schleiermacher veía estas dos formas de interpretación en pie de igualdad. Pero entonces, ¿cómo se podrían practicar ambas al mismo tiempo? Schleiermacher decía que centrarse en la lengua común es olvidar al escritor en su individualidad, mientras que comprender al autor singular implica olvidar su lenguaje. Es decir, que, o se percibe lo común o se percibe lo singular. La primera interpretación sería, por un lado, objetiva, puesto que se dirige al lenguaje común, pero, por otro, negativa, porque fijaría propiamente los límites de la comprensión. La segunda interpretación, en cambio, sería, por un lado, técnica, pues es en ella donde se cumpliría el proyecto de alcanzar

---

[29] GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, ed. cit., p. 251.

la subjetividad del autor, el cual usa de la lengua como de un instrumento al servicio de su individualidad. Y, por otro lado, sería positiva, porque alcanza el acto de pensamiento que produce el discurso. Así que no sólo lo uno excluye lo otro, sino que cada cosa pide aptitudes distintas. Por eso, en sus últimos escritos, Schleiermacher caracteriza la segunda interpretación como psicológica, pasando entonces los elementos críticos al método comparativo, que es un método de contraste.

La hermenéutica metódica de Schleiermacher da paso a una praxis de la historia de la filosofía cuyas aporías hemos podido ver ya en el caso del planteamiento de Dilthey, y que todavía serán discutidas en lo que sigue. Baste decir que no se supera su contradicción central mientras no se separe la verdad de la obra de las intenciones subjetivas de su autor, y mientras en la interpretación no se desplace el acento, de la relación intropática, a la reefectuación de las referencias de la obra misma. Con Dilthey, la problemática de Schleiermacher, centrada en torno a la filología y a la exegética, se desplaza al ámbito de la historia, con lo que se amplía, en el sentido de una mayor universalidad, al mismo tiempo que se prepara el desplazamiento de la preocupación epistemológica hacia la ontológica, en el sentido de una mayor radicalidad.

Capítulo VIII

LA PRAXIS HISTORIADORA EN HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

1. EL PROBLEMA DE LA COMPRENSIÓN DE LAS OBRAS FILOSÓFICAS

La hermenéutica romántica hace gravitar, pues, finalmente, el éxito de la comprensión sobre la simpatía y la congenialidad. Identificarse con el genio, transferirse en él, es la tarea fundamental del intérprete. Dilthey, cercano en esto a Schleiermacher, funda así su concepto de interpretación sobre el de *Einfühlung*, o sea, sobre la captación de una vida ajena que se expresa a través de las objetivaciones de la escritura. Pues para Dilthey, como para Schleiermacher, las obras escritas son, esencialmente, producciones culturales elaboradas bajo el impulso objetivador de esa energía primaria que es la vida universal como estructura teleológica. De ahí que el primer problema con el que habrá de enfrentarse será el de cómo conceptualizar en el orden de la vida, que es el de la experiencia

fluctuante, opuesto al de la regularidad natural. Es a este problema al que Dilthey responde con su tipología de las concepciones del mundo, con la que trata de fijar los correlatos objetivos idénticos en los que el psiquismo individual se supera. La idea husserliana de intencionalidad y el postulado del carácter idéntico del objeto intencional le permiten diseñar un modelo científico clasificatorio inspirado, en cierto modo, en la temática husserliana de la significación.

Como hemos visto, esta es la técnica o el procedimiento que, en historia de la filosofía, reduce las filosofías a soluciones típicas —idealismo, realismo, empirismo, naturalismo, existencialismo, vitalismo, etc.—, y que hace consistir su historización en una mera clasificación propedéutica que sirve, si acaso, para identificar una filosofía en una primera aproximación, situándola por referencia a otras; es decir, que es capaz únicamente de orientar al principiante hacia una determinada esfera de problemas y de soluciones. Y esto no sin un cierto riesgo, pues muchas de las categorías que emplean las tipologías fueron, en su origen, términos infamantes en los que los adversarios trataban de encerrar a sus rivales como en una cárcel abstracta. De modo que las tipologías no son sólo procedimientos pedagógicos inocentes que preparan el encuentro de una filosofía orientando hacia la región en la que se tendrá la suerte de comprenderla. Pueden extraviar por el lado de las abstracciones y de la caída en lo típico. De todos modos, la comprensión histórica auténtica comenzaría, precisamente, en el punto en el que esta identificación tipológica se detiene, ya que de lo que se trata sustancialmente, para la hermenéutica metódica, es de pasar del tipo a lo concreto. La unidad de una filosofía es una unidad singular, no un género común. Y este paso del género común a la singularidad de la obra representa una verdadera revolución en la comprensión. Por tanto, cualquier obra filosófica puede prestarse, en

efecto, a una clasificación tipológica en virtud de aquéllos aspectos comunes que comparte con otras obras, como pueden ser los referentes al horizonte general de temas y problemas en el que surge y al que contribuye a prolongar. Pero no debe quedar diluida en un océano de abstracciones, que es en lo que, con frecuencia, se convierte la historia de la filosofía. Pues en tal caso, en lugar de conocer y de distinguir lo más propio y original de una obra filosófica, tan sólo conocemos su caparazón vacío, su escorzo socializado.

La clave de este problema está en que ese elemento propio y original de la obra no coincide —como sostienen Schleiermacher y Dilthey—, con la subjetividad inefable del autor, a la que habría que transportarse psicológicamente. Es decir, no radica en las intenciones del autor o en su manera característica de reflejar los problemas de su tiempo. En una obra filosófica, y literaria en general, la subjetividad del autor se supera en un conjunto de significaciones objetivas, por lo que la originalidad en cuestión es la del sentido de la obra. De modo que, incluso si es cierto que el *Zaratustra* de Nietzsche puede constituir el proyecto existencial del hombre Nietzsche, lo que al historiador de la filosofía le interesa son los filosofemas que ahí se formulan. Cualquier filosofía, por tanto, debe ser estudiada como una totalidad concreta, aun cuando los problemas en los que se ocupa sean abiertamente problemas recogidos de filosofías anteriores. De hecho, las más grandes filosofías suelen ser aquellas que transforman los horizontes de expectativa preexistentes, restableciendo determinadas cuestiones esenciales según un nuevo diseño. A anteriores preguntas responden con reformulaciones de preguntas nuevas. Lo cual no significa que las filosofías que les preceden sean causas objetivas de ellas, sino que tan sólo son elementos de su situación concreta, de su motivación filosófica, aspectos del entorno en el que se gestan.

Frente a la concepción de la comprensión como *Einfülung* de la subjetividad del autor oculta bajo el texto, habrá que reafirmar, pues, que comprender una filosofía es comprender aquello a lo que responde, sus expectativas, sin olvidar su articulación orgánica y organización sistemática.

Cuando el texto a interpretar era la historia —el encadenamiento *(Zusammenhang)* histórico—, Dilthey buscaba la clave de su inteligibilidad, no tanto en el marco de una metafísica de la vida, cuanto en una reforma de la epistemología, es decir, en una «crítica de la razón histórica» que adoptaba —a ejemplo de las *Críticas* kantianas—, como paradigma de cientificidad, el tipo de explicación empírica característico de las ciencias de la naturaleza. La manera de hacer justicia al conocimiento histórico —piensa Dilthey— es proporcionarle un carácter científico equiparable al que las ciencias naturales habían alcanzado. Y este es el motivo de la célebre oposición diltheyana entre ciencias de la naturaleza, como ámbito de la explicación, y ciencias del espíritu, como ámbito de la comprensión. El mundo de la naturaleza es el mundo de los objetos ofrecidos a la observación científica, y sometidos, desde Galileo, a la empresa de la matematización, y, desde J. Stuart Mill, a los cánones de la lógica inductiva. El mundo del espíritu es, en cambio, el mundo de las individualidades psíquicas a las que cada psiquismo es capaz de transportarse. Así que plantear si puede haber ciencias del espíritu es plantear si es posible un conocimiento científico —es decir, objetivo y universalmente válido—, de lo individual. De este modo, instaurada esta diferenciación dicotómica, y puesto que toda explicación se considera propia de las ciencias de la naturaleza y su lógica inductiva, la autonomía de las ciencias del espíritu no se preserva más que si se reconoce el carácter irreductible de la comprensión que se tiene de una vida psíquica extraña sobre la base de los signos en los que esta vida se

exterioriza: «Llamamos comprensión al proceso por el que conocemos algo psíquico con la ayuda de signos sensibles que son su manifestación»[1]. De ahí el recurso de Dilthey a Husserl. Leyendo las *Logische Untersuchungen,* Dilthey cree que las ciencias del espíritu pueden ser ciencias, en igualdad de derechos con las ciencias de la naturaleza, en la medida en que toda interioridad se objetiva en signos externos que pueden ser percibidos y comprendidos científicamente; las expresiones de la vida acceden al mundo de lo objetivo, haciendo posible su tratamiento científico riguroso. Lo que Husserl revela, en definitiva, a Dilthey es que la mediación ofrecida por estas objetivaciones es mucho más importante, desde el punto de vista científico, que la significación inmedidata de las expresiones de la vida al nivel de la simpatía y la congenialidad.

Hemos aludido ya al modo en que, ante este planteamiento diltheyano, Ricoeur hace de la objetivación textual por la escritura el punto de partida de una solución a la dicotomía entre explicar y comprender, solución que tiene lugar a través de la lectura[2]. Hoy es ya muy difícil compartir esa dicotomía entre explicar y comprender, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, pues ha caído el mito del conocimiento científico-experimental como forma paradigmática de cientificidad no afectada por el perspectivismo y el relativismo[3]. Habría, pues, que dejar atrás esa contra-

---

[1] DILTHEY, W.: *Hermenéutica,* ed. cit., p. 320.

[2] Véase Capítulo VI, párrafo 4.

[3] Ya hemos desarrollado, en el epígrafe 2 del capítulo V cómo la moderna teoría de la ciencia ha puesto de manifiesto que esta imagen —que es la que el científico natural solía tener de su disciplina— ya no se sostiene, pues no se pueden separar teoría de la ciencia e historia de la ciencia. K. Hübner ha llegado a cateogrizar, en este sentido, la situación actual de la ciencia diciendo que su teoría sin historia está vacía, mientras la historia de la ciencia sin teoría de la ciencia es ciega. La concepción según la cual las ciencias naturales no constituyen un conti-

posición entre explicar y comprender que todavía aparece demasiado nítidamente en la hermenéutica de Gadamer. Por otra parte, las transformaciones sufridas por las ciencias humanas bajo la influencia del modelo linguístico y de la filosofía del lenguaje que parte de Wittgenstein, han abierto horizontes mucho más prometedores, en la medida en que ese *Linguistic Turn* pone a toda teoría epistemológica contemporánea frente a la tarea de reformular los problemas de la historia teniendo en cuenta la mediación del lenguaje. Autores como A. C. Danto han discutido las cuestiones de la filosofía de la historia con nuevas formulaciones a partir de este giro linguístico, lo que ha implicado una modificación cualitativa de la temática del problema [4]. No se trata, en este nuevo tratamiento, de elaborar una reducción linguística de las cuestiones en discusión, sino de reformularlas en una teoría de la organización y de la sistematización linguistica de la relación de los sujetos con su historia, de cuyo éxito depende la solución de importantes problemas teóricos actuales.

---

nuo progreso del conocimiento, sino que se han desarrollado a través de saltos cualitativos —cambios de paradigmas, como los llama Kuhn—, o sea, de manera discontinua, ha contribuido notablemente también a esta situación. Puede decirse, en definitiva, que los llamados «problemas del historicismo» son hoy, no sólo privativos de la discusión histórica, sino también de la teoría científica. Cfr. HÜBNER, K.: «Was zeigt Keplers Astronomia Nova der modernen Wissenschaftheorie?», en *Philosophia naturalis*, 1969 (11), p. 278.

[4] Cfr. DANTO, A. C.: *Narration and knowledge. Including the integral text of Analytical Philosophy of History.* Columbia Univ. Press, Irvington, 1985; y en lo que se refiere a la historia de la filosofía en particular, cfr. AYERS, M.: «Analytical Philosophy and History of Philosophy», en RÉE, J. (ed.): *Philosophy and its Past,* Harverster Press, Bringhton, 1978; RÉE, J.: *Philosophy and the History of Philosophy,* en RÉE, J. (ed.): *o.c.;* RORTY, R.: *Consequences of Pragmatism.* Univ. of Minnesota Press, Minneapolis, 1982; ANTISERI, D.: «A proposito dei nuovi aspetti della filosofia della storia della filosofia. Epistemologia, Ermeneutica e Storiografia filosofica», en CASTELLI, E. (ed.): *La filosofia della storia della filosofia,* ed. cit., pp.

Ricoeur, por su parte, que procede más bien de la tradición epistemológica francesa en su versión linguístico-estructuralista, aporta, desde su teoría del texto, elementos importantes en orden a un replanteamiento del papel de la comprensión de las obras escritas y de la relación de éstas con la explicación, en el marco de una epistemología de las ciencias históricas. Según este autor, la dialéctica implicada en la lectura testimonia una relación original entre escritura y comprensión que no es reductible al modelo del diálogo adoptado por Gadamer, basado en la reciprocidad inmediata entre hablar y responder. La dialéctica entre comprender y explicar muestra su productividad, desde la perspectiva de Ricoeur, en la medida en que la relación entre escritura y comprensión tiene su problemática propia, irreductible a la del diálogo hablado. Así que si, en Gadamer, la situación del diálogo hablado sirve todavía de modelo —como ya lo fuera para Schleiermacher y Dilthey— para la comprensión hermenéutica, para Ricoeur es precisamente este modelo el que hace imposible la plasmación científica de una ciencia histórica cuyo ejercicio concreto tiene que ver con un determinado tratamiento de obras escritas. Pues los textos escritos se caracterizan por la fijación de la significación, por su disociación de la intención mental del autor, por el despliegue de referencias no ostensivas, y por la eventualidad universal de sus destinatarios. Y todos estos aspectos constituyen un tipo de objetividad que permite basar, sobre ella, como veremos, una verdadera ciencia histórica.

De este modo, la dialéctica entre comprensión y explicación, propia de la historia de la filosofía, se aclara precisamente a partir de la tesis —situada en el polo opuesto a la hermenéutica romántica— según la cual comprender una obra filosófica no es dialogar con el filósofo que la ha escrito. La disyunción entre la significación y la intención de la obra crea una situación original que es la

que pone en movimiento la dialéctica de la explicación y la comprensión. La comprensión ya no es aquí cuestión de intuición inmediata, sino que adopta la forma de un proceso. Pues si la significación objetiva de la obra no es lo mismo que la intención subjetiva del filósofo, no tiene por qué haber una única comprensión, sino que pueden darse múltiples formas. Esto hace de la comprensión un problema. Pero el problema no lo es ya en razón de la incomunicabilidad de la experiencia psíquica del autor, sino en razón de la naturaleza misma de la intención verbal de la obra. Esta intención no está determinada por la suma de las significaciones individuales de cada frase. Una obra es más que una sucesión lineal de frases; es un proceso acumulativo, holístico. Cuando pretendemos que un texto signifique algo, ese algo ha de ser significado por el discurso entero en su conjunto, producido como una unidad de frases particulares. Comprender el texto no consistirá, por tanto, en comprender simplemente cada una de sus frases sucesivas separadamente, sino que habrá que ir moviéndose en un vaivén alternativo entre el todo y las partes. Por lo tanto, la comprensión de una obra escrita como un todo habrá de tener siempre un carácter circular, pues la presuposición de una especie de totalidad significativa está implicada en el reconocimiento de las partes; y viceversa, es recorriendo los detalles como construimos el todo. En este reconocimiento de las partes debe mostrarse la jerarquía de los temas, primarios y subordinados. Nunca los diversos aspectos de una obra escrita se encuentran a una misma altura. Pero aquí el juicio de importancia es del orden de la conjetura. Por eso, el significado atribuido a la totalidad tiene siempre, inevitablemente, un carácter perspectivista. Siempre será posible ligar la misma frase de manera diferente a tal otra frase, considerada como piedra angular del texto[5]. Es decir, siempre será inevitable una determinada

[5] «La forma conecta los elementos del discurso en una unidad, de manera

unilateralidad en el acto de comprender, lo que determina el carácter siempre conjetural de la comprensión.

La comprensión de una obra filosófica exige, en definitiva, por parte del historiador, una tarea de reefectuación de las referencias potenciales que contiene en la nueva situación desde la que se la ha de comprender. Según Roman Ingarden, una obra está siempre inacabada en un doble sentido. En primer lugar, en el sentido de que ofrece diferentes visiones esquemáticas que el intérprete está llamado a concretar. En relación a esta labor a realizar por el intérprete, toda obra presenta lagunas, saltos, lugares de indeterminación. Por articuladas que estén las visiones esquemáticas propuestas para su ejecución, la obra es como una partitura musical susceptible de ejecuciones diferentes[6]. En segundo lugar, una obra escrita está siempre inacabada en el sentido de que el mundo que propone se define como el correlato intencional de una secuencia de frases *(intentionale Satzkorrelate)*, del cual queda por hacer un todo. Ingarden aplica la teoría husserliana del tiempo al encadenamiento sucesivo de las frases en el texto, y de este modo muestra cómo cada frase indica «algo por hacer», es decir, abre una perspectiva, un horizonte. Es preciso, por parte del lector, ir an-

---

que sólo en ella, tal como se la ha formado individualmente, esos elementos significan algo. El contenido es aquello de lo que se habla en dicha forma. En la medida en que sólo la forma determinada puede producir la referencia objetiva, el contenido queda fundido en ella. Gramaticalmente esto se expresa en el hecho de que en la frase se va más allá del sujeto. Al contectar formalmente el sujeto con el predicado en una unidad, la frase dice qué es el sujeto. Lo significado por sí mismo en el sujeto se ve así cancelado como objeto, desobjetivado. Y del mismo modo todas las frases ulteriores van más allá de las precedentes, que vistas desde aquéllas, resultan estar al comienzo. Desobjetivizan el significado establecido antes y cancelan éste como significado propio, hasta que el discurso llega a su final» SIMON, J.: *La verdad como libertad*, ed. cit., p. 267.

[6] INGARDEN, R.: *Das literarische Kunstwerk*. Niemeyer, Tübingen, 1961

ticipando la secuencia a medida que las frases se encadenan; el lector ha de poner en marcha una especie de juego de anticipaciones y retenciones en el acto de leer, mediante el cual acoge la obra en el juego de sus propias expectativas[7].

Pues Ingarden observa cómo, a diferencia del objeto dado a la percepción, el objeto textual no llena intuitivamente las expectativas del lector, sino que tan sólo induce a transformarlas. Y este proceso de transformación de las expectativas del lector es el que tiene lugar en virtud de la reefectuación de las referencias de la obra. Comprender una obra filosófica exige, en último término, un viajar a lo largo de ella, abriéndose a las nuevas expectativas que tienden a modificar las propias. Se trata del proceso activo que hace de la obra una obra, la obra que únicamente se construye en la interacción de su escritura con la acción de comprenderla. Es lo que dice también W.Iser. El todo de una obra escrita no está ya ahí, plasmado de una vez por todas, de modo que pueda ser percibido como tal por el lector. A lo largo del proceso de su lectura se produce un juego de intercambios entre las expectativas modificadas y los recuerdos transformados[8]. No basta, sin embargo, tampoco con una comprensión frase a frase del conjunto para imaginarse, a partir de ahí, un sentido total. La obra exige que se la configure por parte del lector, que éste le dé vida en una forma.

---

[7] Sobre esta problemática de la lectura véase FREUND, E.: *The Return of the Reader.* Methuen, New York, 1987; HARTMAN, G.: *The Fate of Reading and others Essays.* Univ. of Chicago, Chicago, 1975; HOLLAND, N.: *5 Readers Reading.* Yale Univ. Press, New Haven, 1975; TOMPKINS, J. (ed.): *Reader-Response Criticism.* The Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1980; OLSEN HAUGON, S.: *The Structure of Literary Understanding.* Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1978; SULEIMAN, S.-CROSMAN, I. (eds.): *The Reader in The Text. Essays on Audience Interpretation.* Princenton Univ. Press, Princenton, 1980; CHARLES, M.: *Rhétorique de la lecture.* Seuil, París, 1977; DECAUNES, L.: *Clefs pour la lecture.* Seghers, París, 1976.

[8] ISER, W.: *Der Akt des Lesens.* Fink, München, 1976, p. 181.

Puede decirse, pues, que, en este planteamiento, el problema de la comprensión es su caracter «subjetivo», unilateral, siempre conjetural. En relación a este carácter conjetural hay que añadir, sin embargo, que si, como dice Hirsch, no hay una regla para hacer buenas conjeturas, sí que hay, en cambio, métodos para validar nuestras conjeturas[9]. Se trata de procedimientos de validación más cercanos a una lógica de la posibilidad que a una lógica de la verificación empírica, de modo que validación no podrá equivaler nunca a verificación. La validación es una disciplina argumentativa comparable a la empleada en los procesos jurídicos de la interpretación legal. Pero sólo una lógica de la incertidumbre y de la probabilidad cualitativa permite dar un sentido aceptable a la noción de ciencias humanas. El método de convergencia de índices, típico de la lógica de la probabilidad subjetiva, da una base firme a una ciencia del individuo digna del nombre de ciencia. Será, por tanto, de esta dialéctica entre conjetura *(guessing)* y validación de la que habrá que partir para ejemplificar la dialéctica entre comprensión y explicación sobre la que puede fundarse la cientificidad de la historia de la filosofía.

De modo que la validación de la comprensión de una obra filosófica podrá ser equivalente al conocimiento científico de ella. Aquí conjetura y validación estarán en un proceso circular que no nos encierra, sin embargo, en una especie de *self-confirmability*. Asimismo se podría pensar en procedimientos de validación de la comprensión al hilo del criterio popperiano de falsación, ejerciendose ésta ante una eventual confrontación de conjeturas opuestas. Pues una conjetura puede ser no sólo probable, sino también más probable que otras. Hay criterios de superioridad relativa que pue-

[9] Cfr. HIRSCH, E. D.: *Validity in Interpretation*. Yale Univ. Press, New Haven, 1969; *The Aims of Interpretation*. Univ. of Chicago Press, Chicago, 1976.

den derivarse de la lógica de la probabilidad subjetiva. Por tanto, si es cierto que hay siempre más de una forma de comprender una obra filosófica, no es cierto que todas las interpretaciones sean equivalentes y que puedan imponerse todas con los mismos derechos. Cualquier obra permite sólo un número determinado de interpretaciones posibles. La lógica de la validación nos permite confrontarlas entre sí, arbitrar entre ellas y elegir.

Pero también hay que aclarar en qué sentido es «subjetiva» la comprensión en este planteamiento. Si Dilthey, según decíamos, se inspira en Husserl para la elaboración de su critica de la razón histórica, lo sustancial de la crítica que la filosofía hermenéutica posterior ha dirigido contra la fenomenología de Husserl parte del reproche de no haber sido fiel a su propio descubrimiento del carácter universal de la intencionalidad, es decir, no haber sido fiel al hecho de que la conciencia no tiene dentro de sí misma su significado, sino fuera. Husserl se orienta hacia una teoría idealista de la constitución del sentido que mantiene, en su base, la hipótesis del sujeto trascendental, mientras la hermenéutica postheideggeriana desplaza el eje de la interpretación, del espacio subjetividad, al espacio texto. Así, en contra de la tradición del *cogito* y de la pretensión del sujeto de conocerse él mismo por intuición inmediata, la hermenéutica postheideggeriana afirma que sólo nos comprendemos mediatamente, enfrentándonos a los signos de humanidad depositados en las obras de cultura. Comprender, pues, es interpretarse ante una obra, exponerse a ella y recibir de ella una imagen más rica de sí mismo. Esta comprensión es lo contrario de una constitución del sentido en la que el sujeto es el factor clave. Sería más acertado, por tanto, decir que el sujeto es quien se constituye en virtud de una actividad de apropiación *(Aneignung)* de la significación de las obras de la cultura.

Por otra parte, desde la oposición que este planteamiento

representa a toda teoría idealista del yo pensante como origen del sentido, la subjetividad pasa a convertirse en la categoría última de la acción interpretativa, y no ya en la primera. La acción de la subjetividad no es la que inicia la comprensión, sino, en realidad, la que la acaba, pues su función es la apropiación del sentido y de la referencia del texto. Pero esta apropiación no es un proceso subjetivsta. Interpretar es autointerpretarse uno mismo a través de las obras de cultura, por lo que aquello que es apropiación en un sentido es desapropiación en otro. De lo que nos apropiamos, lo que nos incorporamos es el sentido del texto. Ahora bien, éste no se convierte en una propiedad mía mientras yo no me desapropie de mi mismo para dar entrada y dejar ser en mí ese nuevo sentido. Entonces intercambio mi yo, dueño de mí mismo, por el sí mismo que surge del texto. Se puede hablar aquí de una especie de distanciación del sujeto con respecto a sí mismo, interna a la *Aneignung*, distanciación que permite la intervención de los procedimientos críticos. El distanciamiento, en cualquiera de sus formas, es lo que da entrada, en la filosofía hermenéutica, al momento crítico. Esta forma radical de distanciamiento de sí respecto de sí mismo representa, pues, no sólo el rechazo más completo de la pretensión del yo a constituirse en origen último del sentido, sino también la posibilidad de una interpretación crítica.

2. EL PROBLEMA DE LA INTERPRETACIÓN CRÍTICA DE LAS OBRAS FILOSÓFICAS

A la exigencia husserliana de una vuelta a la intuición de las esencias, la filosofía hermenéutica ha opuesto el hecho de que toda comprensión se encuentra mediatizada inevitablemente por una interpretación. Según la observación de Heidegger, la interpretación *(Auslegung)* no es más que el desarrollo de la compren-

sión según la estructura del «como *(als)* algo». Interviniendo de este modo la mediación del *als* —dice Heidegger—, la *Auslegung* no transforma la comprensión en otra cosa, sino que simplemente le hace ser ella misma. Esta intervención del «como algo» es fruto del juego de las anticipaciones *(vorgreifen)* y retenciones que el intérprete pone en marcha en el acto de interpretar. El sentido de una obra está siempre en función de esta doble condición del *als* y del *vor:* «El sentido, estructurado por lo adquirido y la visión previa y la anticipación, forma para todo proyecto el horizonte a partir del cual toda cosa será comprendida como tal o cual cosa»[10].

De modo que el ámbito de la interpretación es tan amplio como el de la comprensión, es decir, abarca cualquier proyección de sentido en una situación cualquiera. Esta universalidad de la interpretación se pone de manifiesto de muchas maneras, la más común de las cuales es la del uso mismo del lenguaje ordinario en la vida cotidiana. A diferencia de lo que sucede con los lenguajes formales, construídos según las exigencias de la lógica matemática y cuyos términos básicos se definen de forma axiomática, el uso de los lenguajes naturales descansa sobre el valor polisémico de las palabras. Las palabras de los lenguajes naturales contienen semánticamente tal riqueza de sentido que no se agota en ninguno de sus usos puntuales, por lo que el sentido de cada uno de estos usos ha de venir en cada caso determinado por el contexto. En esta función selectiva del contexto es donde se sitúa la interpretación en el sentido más originario de la palabra. La interpretación es el proceso por el que, en el uso habitual del lenguaje, los hablantes determinan en común los valores contextuales que articulan su conversación. Así que con anterioridad a cualquier arte filológico o técnica exegética o hermenéutica, funciona ya una actividad es

[10] HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, ed. cit., p. 169.

pontánea de interpretación en el seno mismo de toda comprensión en una situación cualquiera.

Ahora bien, el diálogo hablado se produce generalmente en el marco de relaciones muy determinadas que no agotan, como tales, todo el mundo de la interpretación. Las relaciones dialógicas de los hablantes se desarrollan dentro de los límites de una interpresencialidad, mientras que las relaciones históricas que todo individuo mantiene con su propia tradición son de un carácter mucho más extenso y complejo. Son estas relaciones intersubjetivas «largas» con la tradición, mediatizadas por la pertenencia a instituciones diversas y por la inserción en una determinada cultura y en un determinado momento histórico, las que contextualizan históricamente toda relación puntual, incluida, por tanto, siempre en un determinado proceso de transmisión o de tradición cultural. Por lo tanto, la interpretación sobrepasa con mucho los límites del modelo dialógico del intercambio de la pregunta y la respuesta para abarcar las conexiones históricas más amplias.

Es en este enmarcaje de la interpretación en el ámbito de la tradición histórica donde ha de plantearse el problema de la mediación de las obras escritas, en las que el sentido se ha hecho autónomo e independiente con respecto a las intenciones del autor, con respecto a las condiciones históricas de su producción y con respecto a sus destinatarios originales. Aquí la interpretación es la respuesta al distanciamiento que supone la objetivación de la humanidad en sus obras escritas, equiparable a su objetivación en los productos de su trabajo y de su arte. Pues una vez que la obra se ha liberado de las condiciones particulares de su nacimiento (intenciones del autor, situación concreta y destinatarios originales), ha de entrar en escena la interpretación como técnica hermenéutica, ya que la obra descubrirá un potencial de significados que invita a una lectura múltiple y que abre una pluralidad de posibili-

dades de comprensión. Y puesto que la interpretación habrá de moverse en círculo entre la comprensión, ofrecida por cada intérprete, y las proposiciones de sentido abiertas por la obra misma, habrá que considerar a la explicación como el camino obligado para el desarrollo de una cada vez mejor comprensión. La objetivación del discurso en la obra escrita, el carácter estructurado de su composición, todo ello unido al distanciamiento específico que introduce la escritura, obligan a afirmar la explicación como el camino obligado de la comprensión.

Se pone así de manifiesto lo absurdo de querer oponer explicación y comprensión como dos actitudes distintas, pertenecientes a ámbitos teóricos independientes, entre las que hubiera que decidirse a escoger. Más allá de esta antinomia, existe una articulación entre ellas que las hace complementarias en vez de incompatibles, de modo que cada una de estas tareas remite a la otra por aspectos que le son propios. En efecto, como forma concreta de discurso, toda obra escrita está constituída por un conjunto de frases con las que se pretende decir algo a alguien acerca de algo. El objetivo de la hermenéutica no es otro que el de comprender el discurso de la obra, el cual se nos da en y a través de sus estructuras linguísticas y textuales. No existe una comprensión como identificación psicológica inmediata con las intenciones del autor, sino sólo una comprensión desde la distancia y gracias a ella. La apropiación de la intención verbal de la obra —hemos dicho— está siempre dialécticamente ligada al distanciamiento característico de la escritura, distanciamiento que la *Aneignung* no suprime sino que mantiene como condición de su propia posibilidad. Por tanto, es lógico someter a un análisis explicativo esas objetivaciones estructurales características del texto para hacer aflorar la semántica profunda de esa mediación que hace posible la comprensión. Puesto que toda obra escrita organiza y estructura su discurso de una manera

propia —cada escritor elige la forma discursiva que quiere, por ejemplo un encadenamiento de razonamientos hipotéticos, una serie de afirmaciones categóricas, etc.—, se pueden aplicar, concretamente, a esas formas métodos de análisis análogos a los que la linguística aplica a entidades como la frase. Esta aplicación, que sería un modo de salvar la distancia entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica, ofrece así un ejemplo de cómo es posible replantear la explicación y la interpretación dentro de una misma actividad hermenéutica que integra la explicación y la comprensión en una concepción global de la interpretación como reapropiación del sentido.

Tal es la propuesta de Paul Ricoeur, que vamos a analizar seguidamente con algún detenimiento. Como es sabido, a partir de la distinción entre lengua y habla, la linguística contemporánea se ha fijado como objeto el estudio de los sistemas de unidades vacías de significación propia, y definidas, cada una, por su diferencia respecto a las demás. Estas unidades, ya sean puramente distintivas como las del ámbito fonológico, o ya sean significativas como las del ámbito lexical, son unidades de oposición. Así, una estructura linguística se define como un campo de oposiciones y sus combinaciones dentro de un ámbito determinado de unidades. La hipótesis de trabajo de este modelo linguístico, aplicado al análisis de las obras filosóficas, sería que, aunque la escritura constituye una forma de discurso y, como tal, pertenece al dominio del habla y no al de la lengua, su especificidad en relación al discurso propiamente hablado se debe a aspectos estructurales que pueden ser tratados como análogos de la lengua en el discurso. Ricoeur encuentra en R. Barthes y en A.J.Greimas los principios que apoyan esta iniciativa: las unidades mayores que la frase tienen igual com-

posición que las unidades menores que la frase[11]. Se trata de una hipótesis legítima pues se limita a establecer cierta analogía, bajo determinadas condiciones, entre la organización de las unidades lingüísticas superiores a la frase y la de las unidades de grado inferior a la frase estudiadas por la lingüística, con lo que esas grandes unidades lingüísticas que son, como mínimo, del tamaño de la frase y que, ordenadas en una secuencia discursiva constituyen la obra escrita, van a poder ser tratadas con los métodos de la lingüística estructural. Es decir, se podrá hablar de filosofemas como se habla de fonemas, de morfemas o de semantemas. Si el fonema no es ningún sonido en sí mismo, ninguna «sustancia», sino sólo una «forma», o sea una función que viene determinada por su valor opositivo en relación con los demás, del mismo modo un filosofema será, en este nivel del análisis semiótico, sólo un valor opositivo definible por el método conmutativo y resoluble en función de sus relaciones estructurales. Es decir, su sentido no depende aquí de su contenido filosófico específico, sino que vendrá dado por su combinación con los demás filosofemas en una determinada ordenación o disposición del conjunto que es la que constituye la estructura de la obra.

Por tanto, aplicando de este modo el método estructural a las obras filosóficas, es posible decir que explicamos el texto, y esto será más exacto que decir que lo interpretamos. Pues lo que intentamos es hacer que aflore y se manifieste la ley estructural del texto, o sea, la lógica de las operaciones que ponen en relación los conjuntos de relaciones unos con otros. En este nivel de lectura tan sólo consideramos la textualidad del texto, suspendiendo su referencia y la reefectuación de esta en una reformulación actual.

---

[11] Cfr. GREIMAS, A. J.: *Du Sens*. Seuil, Paris, 1970 y 1983, 2 vols.; BARTHES, R.: *Le Degré Zéro de l'écriture*. Seuil, Paris, 1953.

El sentido del texto está, para nosotros, aquí en la ordenación de sus elementos, consiste en el poder del todo de integrar sus partes. Y a la inversa, el sentido de un elemento es su capacidad de entrar en relación con otros elementos y con el todo de la obra. Estos postulados juntos definen la clausura del texto. La tarea del análisis linguístico consistirá, primero en proceder a la segmentación, y después en establecer los diversos niveles de integración de las partes en el todo. Así, cuando el análisis aísla unidades, no serán para él unidades de contenido susceptibles de ser comprendidas. Si se cambia un elemento toda la estructura es diferente, pues lo que hemos hecho ha sido trasponer el método de la conmutación, del plano fonológico, al plano de las unidades del texto[12].

No se podría objetar a la aplicación en historia de la filosofía de este modelo de análisis linguístico el haber sido trasvasado a un ámbito hermenéutico desde otro ámbito extraño, como sería, por ejemplo, el de las ciencias de la naturaleza. Lo que tiene lugar en tal aplicación es sólo el trasvase analógico de un modo de análisis de las pequeñas unidades de la lengua, los fonemas y los lexemas, a las grandes unidades superiores a la frase, como, en nuestro caso, serían los filosofemas. Con ello descronologizamos la historia de la filosofía para que pueda aparezcer la lógica narrativa subyacente a una obra concreta, así como la lógica misma de la tradición como encadenamiento de obras filosóficas que juntas forman la continuidad estructural de la historia de la filosofía[13]. Y esto no puede tomarse como una objeción, si esa descronologización es tan sólo un momento pasajero del proceso total de interpretación, que va mucho más allá de esta pura lógica combinatoria de las

---

[12] Cfr. GREIMAS, A. J.: *Sémiotique.* Hachete, París, 1979, p. 33.
[13] Cfr. UPENSKIJ, B. A.: *Semiotik der Geschichte*, ed. cit.

unidades textuales de las obras. No se trata, pues, de atenerse a una concepción puramente formal del sentido que lo reduce a un juego de relaciones de los elementos de una obra o de un ámbito disciplinar considerados como totalidades cerradas[14]. Cualquier filosofema o unidad constitutiva de la obra se expresa en una frase que tiene una significación propia. ¿Se podría decir que el análisis linguístico neutraliza esta significación propia de los filosofemas para retener de ellos sólo su posición en la obra? En efecto, pero es que el conjunto de relaciones al que se remitirían los filosofemas en este caso se encuentra aún en el nivel de la frase, y el juego de oposiciones que se instaura a este nivel abstracto es todavía del orden de la frase y de la significación. Los filosofemas que son ordenados se enuncian como relaciones significativas. La consideración de la forma como cerrada significa que los elementos de la forma son en esta forma elementos significantes. Por supuesto que la plurivocidad que caracteriza a las obras filosóficas no se reduce a la polisemia de las frases individuales tomadas como unidades de relación en el análisis estructural. La plurivocidad es típica del texto considerado como totalidad, que es el que da lugar a la pluralidad de lecturas e interpretaciones.

De modo que la hipótesis de trabajo que acepta el modelo linguístico como elemento esencial del método de la historia de la filosofía sólo considera metodológicamente interceptado el movimiento de la referencia de las obras filosóficas, pero nunca suprimido. Esta es la diferencia que separa, en este sentido, la aplicación que hemos descrito respecto a lo que se ha dado en llamar la ideología del texto o el imperialismo del significante. Las obras filosóficas no carecen, en modo alguno, de referencia. Será tarea de la interpretación, en su fase postanalítica, reefectuar esa

[14] VEYNE, P.: *Commen on écrit l'histoire?* Seuil, París, 1971, p. 39.

referencia, es decir, retomar el movimiento de la referencia, metodológicamente interceptado por el análisis estructural, para devolverle su significación como reefectuación en el discurso del sujeto que interpreta. Por su sentido, la obra tenía sólo una dimensión semiológica; ahora, por su significación, tiene una dimensión semántica. La intención verbal del texto es a su estructura lo que, en la proposición, la referencia es al sentido. Y así como en la proposición no nos contentamos con el sentido, que es su objeto ideal, sino que nos preguntamos además por su referencia, es decir, por su pretensión y su valor de verdad, así ante una obra escrita no podemos detenernos en su estructura inmanente, en el sistema interno de dependencias salidas del entrecruzamiento de los códigos que la obra actualiza para configurarse, sino que es preciso además explicar el mundo que ella proyecta.

En el caso de las obras filosóficas, la referencia no está constituida significativamente por el mundo empírico, por la realidad cotidiana. En ellas, el lenguaje mismo parece elevado a una dignidad tal que ha podido llegar a ser exaltado a expensas de toda referencia fuera de sí mismo. Sin embargo, es en la medida en que el lenguaje filosófico suspende la función referencial lingüística de primer grado —la referencia al mundo empírico—, como se hace capaz de liberar una referencia de segundo grado en la que el mundo se manifiesta, no ya como conjunto de objetos manipulables, sino como proyecto de existencia, o posibilidad de ser-en-el-mundo. Y así es como la tarea básica del intérprete ante una obra filosófica será explicitar la proposición de ser-en-el-mundo que contiene. Lo que hay que interpretar en una obra filosófica es una propuesta determinada de mundo, el proyecto de mundo que podríamos habitar y en el que podríamos desarrollar nuestras posibilidades de existencia. Podría decirse, en este sentido, que el distanciamiento que produce la escritura en relación a las condicio-

nes concretas de la producción de una obra filosófica pone también a distancia esta referencia del texto respecto al mundo articulado del lenguaje cotidiano, de modo que la realidad es susceptible de transformación en virtud de las variaciones ideales que el pensamiento filosófico lleva a cabo sobre lo fáctico.

Esta aplicación del análisis linguistico, como parte del método de la historia de la filosofía, podría constituir, en fin, una de las posibles formas de ejercer la interpretación como interpretación crítica, en la medida en que, al incluir la explicación como elemento mediador de la comprensión, permite ir más allá de una lectura ingenua para elevarse a otra en la que se toma conciencia de la semántica profunda del texto. Las diversas escuelas linguísticas nos enseñan que es posible abstraer los sistemas de los procesos, y relacionarlos con unidades que se definen simplemente por su oposición a otras unidades del mismo sistema. Esta interacción entre unidades dentro de sistemas de elementos de esta especie, define la noción de estructura en linguística. Aplicando este modelo al análisis de las obras filosóficas, se enriquece su tratamiento metodológico al complementarse explicación y comprensión. Ciertamente, no sólo se analiza la organización interna de las estructuras de la obra, sino que se interpretan sus referencias no ostensivas, o sea, el mundo que abre. Pues comprender un texto es seguir el movimiento que va del sentido hacia la referencia, ir del decir algo a aquello sobre lo que se habla. En ese proceso el papel mediador, jugado por el análisis, constituye a la vez la justificación de la aproximación objetiva y la rectificación de la aproximación subjetiva.

Una segunda forma de ejercer la interpretación de las obras filosóficas como interpretación crítica, que tan sólo vamos a citar sin detenernos en desarrolar, es poner de manifiesto el carácter

insuperable del fenómeno ideológico a partir de su mediación en la función de la precomprensión que precede a la apropiación de un objeto cultural en general, en el sentido en que lo ha hecho la *crítica de las ideologías* tematizada por la Escuela de Frankfurt[15]. Para ello es necesario proyectar, sobre la noción de precomprensión acuñada por la hermenéutica de Gadamer, una determinada concepción de los prejuicios, entendidos, al modo de Habermas, como estructura fundamental de la comunicación en sus formas sociales e institucionales. La necesidad de la crítica ideológica se hace así evidente, incluso aun cuando esta crítica no pueda ser nunca total en razón misma de la estructura de la precomprensión y de nuestra pertenencia histórica a la tradición. La posibilidad de esta crítica se basa, por otra parte, en el distanciamiento inherente —como la pertenencia a la tradición—, a la conexión histórica como tal. El concepto de distanciamiento es, como hemos visto más arriba, el correctivo dialéctico del de pertenencia, en el sentido de que nuestra manera de pertenecer a la tradición es pertenecerle bajo la condición de una relación de distanciación que oscila entre el alejamiento y la proximidad. Interpretar es, por ello, desde este punto de vista, hacer cercano lo lejano (temporal, geográfica, cultural, espiritualmente), y la mediación por el texto es, a este respecto, el modelo de una distanciación que no es simplemente alienante, como la *Verfremdung* que combate Gadamer, sino que es creadora. Así, en virtud de que el distanciamiento es un momento dialéctico de la pertenencia, la crítica de las ideologías puede formar parte, como tarea de objetivación y explicación, del proyecto general de ampliación y restablecimiento de la comunicación y la comprensión del mundo y de uno mismo, en el que se encuadra, en último término, la hermenéutica de las obras filosóficas.

---

[15] Véase Capítulo VI, párrafo 3.

nes concretas de la producción de una obra filosófica pone también a distancia esta referencia del texto respecto al mundo articulado del lenguaje cotidiano, de modo que la realidad es susceptible de transformación en virtud de las variaciones ideales que el pensamiento filosófico lleva a cabo sobre lo fáctico.

Esta aplicación del análisis linguistico, como parte del método de la historia de la filosofía, podría constituir, en fin, una de las posibles formas de ejercer la interpretación como interpretación crítica, en la medida en que, al incluir la explicación como elemento mediador de la comprensión, permite ir más allá de una lectura ingenua para elevarse a otra en la que se toma conciencia de la semántica profunda del texto. Las diversas escuelas linguísticas nos enseñan que es posible abstraer los sistemas de los procesos, y relacionarlos con unidades que se definen simplemente por su oposición a otras unidades del mismo sistema. Esta interacción entre unidades dentro de sistemas de elementos de esta especie, define la noción de estructura en linguística. Aplicando este modelo al análisis de las obras filosóficas, se enriquece su tratamiento metodológico al complementarse explicación y comprensión. Ciertamente, no sólo se analiza la organización interna de las estructuras de la obra, sino que se interpretan sus referencias no ostensivas, o sea, el mundo que abre. Pues comprender un texto es seguir el movimiento que va del sentido hacia la referencia, ir del decir algo a aquello sobre lo que se habla. En ese proceso el papel mediador, jugado por el análisis, constituye a la vez la justificación de la aproximación objetiva y la rectificación de la aproximación subjetiva.

Una segunda forma de ejercer la interpretación de las obras filosóficas como interpretación crítica, que tan sólo vamos a citar sin detenernos en desarrolar, es poner de manifiesto el carácter

insuperable del fenómeno ideológico a partir de su mediación en la función de la precomprensión que precede a la apropiación de un objeto cultural en general, en el sentido en que lo ha hecho la *crítica de las ideologías* tematizada por la Escuela de Frankfurt[15]. Para ello es necesario proyectar, sobre la noción de precomprensión acuñada por la hermenéutica de Gadamer, una determinada concepción de los prejuicios, entendidos, al modo de Habermas, como estructura fundamental de la comunicación en sus formas sociales e institucionales. La necesidad de la crítica ideológica se hace así evidente, incluso aun cuando esta crítica no pueda ser nunca total en razón misma de la estructura de la precomprensión y de nuestra pertenencia histórica a la tradición. La posibilidad de esta crítica se basa, por otra parte, en el distanciamiento inherente —como la pertenencia a la tradición—, a la conexión histórica como tal. El concepto de distanciamiento es, como hemos visto más arriba, el correctivo dialéctico del de pertenencia, en el sentido de que nuestra manera de pertenecer a la tradición es pertenecerle bajo la condición de una relación de distanciación que oscila entre el alejamiento y la proximidad. Interpretar es, por ello, desde este punto de vista, hacer cercano lo lejano (temporal, geográfica, cultural, espiritualmente), y la mediación por el texto es, a este respecto, el modelo de una distanciación que no es simplemente alienante, como la *Verfremdung* que combate Gadamer, sino que es creadora. Así, en virtud de que el distanciamiento es un momento dialéctico de la pertenencia, la crítica de las ideologías puede formar parte, como tarea de objetivación y explicación, del proyecto general de ampliación y restablecimiento de la comunicación y la comprensión del mundo y de uno mismo, en el que se encuadra, en último término, la hermenéutica de las obras filosóficas.

---

[15] Véase Capítulo VI, párrafo 3.

3. EL PROBLEMA DE LA HISTORIZACIÓN DE LAS OBRAS FILOSÓFICAS

El objetivo último de la puesta en práctica del método de la historia de la filosofía es ordenar las obras filosóficas de tal modo que constituyan el texto final, aunque siempre provisional, de la historia de la filosofía. Después de todo lo dicho hasta aquí, está claro que descartamos una historización de las obras filosóficas en la que su encadenamiento sucesivo signifique el camino hacia una culminación doctrinal última o el desarrollarse de ésta en sus consecuencias. Esto sería reducir la historia de la filosofía a un proceso monológico anónimo de carácter teleológico. La historia de la filosofía puede ser una historia filosófica sin tener que recurrir a este tipo de teleología metafísica, es decir, puede autocomprenderse como el desarrollo de una dialéctica de preguntas y respuestas cuyo proceso de formación implica su propia inserción en esta dialéctica de la tradición en la que, a lo largo del tiempo, se van planteando determinadas preguntas fundamentales[16]. Cada doctrina no es sino una respuesta que renueva la pregunta, dando lugar a nuevas respuestas y determinando así un horizonte de expectativa que se va modificando gradualmente. Por otra parte, la irrupción de las nuevas experiencias que hacen cambiar el horizonte de expectativa es el resultado de una autorreflexión por la que las cuestiones que determinan un horizonte de expectativa concreto se replantean de acuerdo a un nuevo diseño. Las distintas fases de pensamiento de un filósofo, dominadas cada una de ellas por determinada temática, representan, en realidad, la adquisición de nuevos horizontes desde los que se ve la totalidad con distinta

---

[16] RÖTTGERS, K.: *Der Komunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten*, ed. cit., p. 12 ss.

perspectiva, adquiriendo relevancia o cercanía unos temas y perdiéndola o alejándose otros.

Nada de extraño tiene entonces plantear la historia de la filosofía como historia de la recepción de las obras filosóficas, de sus interpretaciones y reinterpretaciones hasta llegar a nosotros, de tal forma que se ponga de manifiesto cómo cada obra, actuando sobre el horizonte de pensamiento de una determinada época, le afecta y contribuye a su transformación. Una perspectiva semejante ha sido puesta en práctica ya, con éxito, por los historiadores de la literatura, adoptando entre ellos dos modalidades fundamentales, según se destaque el efecto producido en el autor individual y su respuesta en el proceso interpretativo, o la modificación del horizonte epocal mismo en cuanto a sus expectativas generales [17]. En realidad, se trata de dos orientaciones que se presuponen mutuamente, pues, por un lado, una obra pone de manifiesto sus valores motivacionales a través del proceso individual de su reinterpretación, y, por otro, el intérprete se convierte en intérprete competente e influyente en la medida en que participa de las expectativas colectivas. El acto de recepción se convierte, en todo caso, en el eslabon de la historia de la transmisión de las obras en el tiempo.

Lo que no tiene sentido alguno es plantear una historia de la filosofía como galería de filósofos o de sistemas sin ninguna relación con el presente ni más motivo que el puramente coleccionista. Para corregir esta idea absurda, Gadamer habla del diálogo con las obras del pasado que, a través de la mediación de la tradición,

---

[17] El primer caso es el de ISER, W.: *The implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett.* The Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1975, capítulo XI; el segundo caso es el de JAUSS, H. R.: *Literaturgeschichte als Provocation.* Suhrkamp, Frankfurt, 1974.

siguen hablándonos y teniendo algo que decirnos. Los clásicos son nuestros interlocutores permanentes que siempre tienen algo que decirnos ante las nuevas preguntas que les dirigimos desde nuestro horizonte actual. De este modo, partiendo para hacer la historia de la filosofía, no del pasado en cuanto pasado, sino de la perspectiva de nuestro presente, el pasado vuelve a la vida, pues las palabras dichas por los filósofos que nos precedieron vuelven a circular de nuevo en este medio de intercambio y de comunicación que es nuestro presente. La historia de la filosofía debe ser, pues, la historia de esta mediación entre pasado y presente. El pensamiento no puede ser, para sí mismo, un simple espectáculo, y la metáfora de la reflexión no sería válida aquí si sugiriera que podemos de alguna manera salir de nosotros mismos para mirarnos, desde fuera, en una imagen que fuera la réplica exacta de lo que somos. La reflexión, como propiedad de la conciencia, es la capacidad de autodistanciarse pero para percibir que el pensamiento sólo retorna sobre sí mismo como enigma que no cesa de prometer una solución que, sin embargo, se difiere continuamente: «El enigma toma simultáneamente la figura de una herencia y de un anuncio. Desvelándose en una palabra en la que cree ingenuamente decirse, el pensamiento no tarda en descubrir que habla un lenguaje muy antiguo, tan viejo que es imposible asignarle un origen»[18].

El problema del método es el de cómo producir concretamente el texto de esa historia de la filosofía. Cuando hablábamos de la comprensión de las obras filosóficas distinguíamos ya entre una vía superficial de historización, la que tiene lugar mediante la tipologización de los sistemas filosóficos, y la comprensión del signifi-

---

[18] LADRIERE, J.: «La Philosophie et son passé», en *Revue philosophique de Louvain*, 1977 (26), p. 334.

cado de las obras en lo que cada una dice de original. Esto significa que la solución a dar al problema de la historización de las obras filosóficas depende muy estrechamente del planteamiento desarrollado acerca de la comprensión. Cuando se parte del modelo de la congenialidad, según el cual comprender una obra es comprender la singularidad de las intenciones subjetivas de su autor, las obras filosóficas no pueden ser historizables, puesto que se vuelven inconmensurables entre sí. Dos subjetividades comprendidas en su originalidad son siempre incomparables. De modo que no habría manera de salvar una discontinuidad radical entre las obras que no puede ser soldada ni en virtud de la historia de sus influencias mutuas posibles, ni por el eventual uso de una misma terminología o de una temática compartida. Esta es la razón por la que las teorías personalistas de la historia de la filosofía tienen que defender que cada filosofía es verdadera en la medida en que responde íntegramente a la constelación de los problemas que ella misma ha abierto[19].

Pero ¿podría hablarse, en tal caso, de historia de la filosofía? ¿No estaríamos, más bien, ante una serie discontinua de totalidades singulares? Y, en lugar de desplazarnos a través de un encadenamiento de antecedentes y consecuentes, ¿no habría que ir saltando de una totalidad en otra por un esfuerzo sucesivo de simpatía, de autoproyección, a causa de la alteridad de cada obra filosófica, como Jaspers —uno de los exponente más claros de esta idea— confiesa?[20] La comprensión de las obras filosóficas en los términos que hemos expuesto más arriba nos permite, en cambio, producir una historia de la filosofía como una historia de verdad,

---

[19] Cfr. JASPERS, K.: *Einführung in die Philosophie*. Piper, München, 1953, p. 136.

[20] Cfr. JAPERS, K.: *Philosophie*. Springer, Berlín, 1948, p. 243.

es decir, como una narración, pues hay un encadenamiento real entre ellas a lo largo de la tradición, pues las filosofías anteriores forman parte de la memoria y de la situación de toda nueva filosofía. Cada filosofía responde de algún modo a la historia pasada y la continúa planteando nuevas preguntas. Este es un proceso abierto que, como tal, supone que las distintas filosofías, en su originalidad, son accesibles entre sí, que todo diálogo es posible a priori pues todas las filosofías son contemporáneas, y todas las comunicaciones reversibles. Platón puede responder a Spinoza, y Hegel a Aristóteles. La tradición es ese contexto englobante que hace posible los intercambios en el tiempo. En cuyo caso, la pluralidad de las filosofías no constituye un hecho último, como la distancia en el tiempo tampoco constituye un obstáculo insalvable a la comunicación.

Hay que descartar, pues, el modelo de la intropatía, que resulta incompatible con cualquier mediación y vuelve problemática la actitud crítica, pero que, sin embargo, había llegado a ser propuesto como método historiográfico para la historia en general, por ejemplo, por Collingwood[21]. La historia de la filosofía será posible como auténtica historia cuando, superado el mito de la comprensión como intuición inmediata, se trate de reconstruir un encadenamiento de antecedentes y consecuentes de acuerdo con articulaciones que no son las intenciones o razones explícitas dadas por los filósofos mismos. Pero esta exigencia metodológica no puede conducir tampoco al extremo opuesto, es decir, a imponer al trabajo de historización un esquema explicativo artificial, externo, con la pretensión de hacer de él una ciencia objetiva, tal y como se ha planteado en el marco de la epistemología analítica de

[21] Cfr. COLLINGWOOD, R. G.: *The Idea of History*. Clarendon Press, Oxford, 1956.

la historia. Lo que se defiende en este caso es que la explicación histórica no tiene por qué diferenciarse sustancialmente de la explicación propia de las ciencias de la naturaleza, y que en ambos casos se trata simplemente de incluir hechos concretos bajo una ley general que expresa un determinado tipo de regularidad[22]. Si la historia parece estar a medio camino entre una ciencia verdadera y una explicación de tipo popular es porque sus leyes, generalmente implícitas, son regularidades que todavía no cumplen todas las condiciones del rigor científico. Es decir, son leyes psicológicas, creencias teológicas, residuos de una tradición, etc. De modo que la precariedad científica de la historia se debe a la insuficiencia de estas hipótesis universales que se admiten tácitamente como leyes determinantes.

Al situarse en el polo opuesto al modelo de la congenialidad, es lógico que esta propuesta metodológica suscite las dificultades contrarias a las de la teoría de Collingwood. En cualquier caso, tampoco puede hacer justicia al trabajo efectivo del historiador. Pues el ideal epistemológico analítico para la historia considera «anomalías» lo que, en realidad, son aspectos diferenciales de la práctica historiadora —por ejemplo, que las leyes históricas sean sólo *explanation-sketches*, que la explicación no tenga valor productivo, que el lenguaje de la historia no consiga desligarse del lengua-

[22] Es la tesis del famoso artículo de HEMPEL, C. G.: «The Function of General Laws in History», en *The Journal of Philosophy* 1942 (39), pp. 35-48, que fue desarrollada y discutida ampliamente después. Cfr., en este sentido, DRAY, W.: *Laws and Explanation in History*. Oxford Univ. Press, Londres, 1957; GARDINER, P.: *The Nature of Historical Explanation*. Clarendon Press, Londres, 1961; OIZERMAN, T. I.: «Philosophical Trends as a Subject of Research: The Problem of Laws of the History of Philosophy», en *Soviet Studies in Philosophy*, 10 (1971-72), pp. 316-336; COPLESTON, F.: «Esquemas y leyes en Historia de la Filosofía», en *Filosofías y culturas*. FCE, México, 1984, pp. 176-199.

je ordinario ni lo intente siquiera, que las generalizaciones no sean eliminadas por contraejemplos sino que se mantengan en función de los lugares, tiempos y circunstancias en que la explicación se tiene por válida, etc.–, que obligan a pensar en la necesidad de un nuevo planteamiento en el que la comprensión y la explicación converjan en una metodología histórica adecuada.

Pues lo que no se puede es desligar el método de historización de la competencia específicamente humana para seguir una historia, o sea, de lo que Ortega llamara en su día la razón narrativa: «La narración es una forma de la razón en el sentido más superlativo de este nombre, una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es la razón histórica, que consiste lisamente en narrar, la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de estas es ser históricas, es historicidad»[23]. Hoy diríamos, precisando un poco más, que entre contar una historia y seguirla se da una especie de relación recíproca que define un juego original de lenguaje. Seguir una historia es comprender una sucesión –de acontecimientos, de pensamientos, de sentimientos– que presenta, para el que la sigue, una cierta dirección, pero también sorpresas –coincidencias, giros inesperados, descubrimientos puntuales–, de tal manera que la conclusión nunca es deducible ni predecible. Por eso seguir una historia es verse cogido por ella, obligado a recorrer su desarrollo hasta el final[24]. El método histórico debe establecer, por tanto, en

[23] ORTEGA Y GASSET, J.: «Una interpretación de la Historia Universal», en *Obras Completas*. Alianza, Madrid, 1983, vol. IX, p. 88.

[24] Sobre la aplicación del método narrativo a la historia, pueden verse: WHITE, N. V.: *The content of the form. Narrative discourse and historical representation*. The Johns Hopkins Univ., Baltimore, 1990; RANCIERE, J.: *Les mots et l'histoire. Essai de poetique du savoir*. Seuil, Paris, 1992; TOPOLSKI, J. (ed.): *Narration and explanation. Contributions to the methodology of the historical research*. Rodopi, Amsterdam,

consonancia con esta condición de la narratividad, una cierta ilación de continuidad racional específica, pero sin olvidar que el desenlace debe ser, a la vez, contingente y aceptable, no arbitrario. Es esto lo que atrae el interés del que se acerca a la historia. No un conjunto de leyes pretendidamente reguladoras del discurso histórico, sino los giros que va tomando esa historia singular. Seguir una historia es una actividad específica por la que vamos anticipando sin cesar un curso ulterior y un desenlace, que corregimos una y otra vez hasta que nuestras anticipaciones coinciden con el desenlace real. Es entonces cuando decimos que hemos comprendido esa historia.

El método de historización filosófica no podría establecerse, pues, desde supuestos que negaran esta especificidad del elemento narrativo, como son los de la teoría de la comprensión intropática o los del modelo epistemológico analítico. No obstante, aun separándose de tales supuestos, podrá abrirse al factor explicativo entendido como parte integrante de la competencia racional para seguir una historia. En realidad, cualquier historia raramente es autoexplicativa. La imprevisibilidad del desenlace, junto con su plausibilidad, reclaman cierto suspense. La explicación cumple en-

---

1990; CHARTMAN, S.: *Story and Discourse.* Cornell Univ. Press, Ithaca, 1978; CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire.* Gallimard, París, 1975; DANTO, A. C.: *Narration and knowledge,* ed. cit. Algunas obras básicas sobre la problemática general de la narratividad son: PRINCE, G.: *Narratology.* Mouton, La Haya, 1982; KELLOGG, R.-SCHOLES, R. E.: *The nature of narrative.* Oxford Univ. Press, Londres, 1966; BREMOND, C.: *Logique du récit.* Seuil, París, 1973; BAL, M.: *Teoría de la narrativa.* Cátedra, Madrid, 1985; CHABROL, C. (ed.): *Sémiotique narrative et textuelle.* Larouse, 1973; GENETTE, G.: *Nouveaux discours du récti.* Seuil, Paris, 1967; LE GOFF, J.: *El orden de la memoria.* Paidós, Barcelona, 1991; SAID, E. (ed.): *Aspects of Narrative.* Comunbia Univ. Press, New York, 1971; RICOEUR, P.: *Temps et récit,* ed. cit.; BARTHES, R.: *Poétique du récit.* Seuil, Paris, 1977; CRUZ RODRÍGUEZ, M.: *Narratividad: la nueva síntesis.* Península, Barcelona, 1986.

tonces la función de ampliar la comprensión permitiendo un mejor seguimiento de la historia cuando una primera comprensión espontánea no parece suficiente. Con lo que se muestra claramente que aquí la explicación no tiene el mismo tipo de autonomía que tiene en las ciencias de la naturaleza[25]. Desde luego no es del todo incierto que la historia, como disciplina, sea también una explicación por leyes. Pero la función de éstas aquí no es englobar los casos concretos en niveles de regularidades universales, sino permitir simplemente seguir de nuevo la historia cuando la razón narrativa ha quedado bloqueada. El trabajo del historiador no puede consistir en ir poniendo los hechos —en nuestro caso las obras filosóficas— bajo una ley científica, sino proyectar una ley sobre una narración para potenciar su comprensibilidad.

De este modo, el método narrativo combina, de modo dialéctico, comprensión y explicación, pues en él la explicación desarrolla analíticamente la comprensión. La riqueza semántica del vocablo *comprensión* le permite designar al mismo tiempo un polo no metódico dialécticamente opuesto al polo metódico de la explicación en toda ciencia interpretativa, constituyendo el índice, no ya metodológico, sino propiamente veritativo, de la relación ontológica de pertenencia. Por tanto, no se puede admitir para la historia de la filosofía el modelo cientista del planteamiento positivista. No es posible una historia de la filosofía «objetiva», aunque sí es posible una historia de la filosofía correcta y científica sin renunciar a la especificidad característica de su propia condición, es decir, sin forzar las obras filosóficas para someterlas a un esquema externo sino dejándolas hablar en lo que tienen que decirnos como su verdad en nuestro presente. Esta será una historia de la

---

[25] Cfr. PRINCE, G.: *Narratology. The Form and Function of Narrative*, ed. cit., p. 221; KELLOGG, R.-SCHOLES, R.: *The Nature of Narrative*, ed. cit., p. 33.

filosofía que habrá de ser reescrita muchas veces, pero no porque se vayan conociendo cada vez más datos, sino porque va cambiando el horizonte a medida que cambian las preguntas. Podría decirse incluso que es precisamente este cambio de horizonte el que nos hace descubrir nuevos datos a incorporar a nuestra historia.

Por ello mismo, la historia de la filosofía así concebida, no podrá plasmarse tampoco como una unidad en sí misma, articularse racionalmente y enunciarse como una totalidad cerrada. No hay logos ni telos en esta unidad capaz de englobar en un discurso coherente el ámbito de la tradición que funda la unidad de todas las preguntas. Pero cuanto mejor se conoce lo particular, tanto más exacta será la idea que nos hagamos de lo general. La historia de la filosofía, como historia de la recepción de las obras filosóficas en la cadena de las interpretaciones y reinterpretaciones en la que nuestra propia obra está incluida, no puede convertirse en sistema, pues se articula en función de una anámnesis y de una promesa. La historia de la filosofía permanece en la polémica, pero iluminada por esa especie de eskhaton que la unifica sin sistematizarla. Se trata del mismo estatuto ambiguo característico de la humanidad. Y es que la historia de la filosofía no es, en último término, sino uno de los caminos a través de los cuales la humanidad lucha por su unidad y su mutuo entendimiento.

Capítulo IX

LOS PROBLEMAS DE LA PERIODIFICACIÓN

1. LA CONTINUIDAD NO REITERATIVA DEL PROCESO HISTÓRICO-FILOSÓFICO

Aristóteles, Kant y Hegel comprendían el proceso de la historia de la filosofía como progreso, como teleología de la filosofía hacia un sistema terminal culminante. De este modo querían resolver el problema planteado por la multiplicidad de las doctrinas filosóficas y, al mismo tiempo, dar un sentido filosófico sistemático a la historia de la filosofía. La disconformidad con este planteamiento ha llevado a oponer, a esta estructura lineal de un proceso unitario progresivo, bien un proyecto que trata de hacer prevalecer, en la reconstrucción del pasado histórico, los cortes, las rupturas, las crisis, la irrupción de acontecimientos revolucionarios de pensamiento y, en suma, la discontinuidad, o bien una estructura recurrente y repetitiva presidida por la idea básica de que existen grandes ciclos en la historia de la filosofía de estructura semejante,

que pueden ser determinados en sus componentes básicos. Esta discusión adquiere una relevancia particular a la hora de tratar el problema de la periodificación histórica, es decir, la cuestión de la división y ordenación de la materia histórica en unidades o periodos limitados por referencias temporales. Pues la consideración del proceso histórico como un proceso continuo o como un proceso seccionado, orientado hacia un fin o arbitrario, afecta sustancialmente a la cuestión de la fundamentación objetiva de las divisiones periodológicas.

Uno de los exponentes más importantes de la tesis de la discontinuidad lo constituye la obra de Michael Foucault, *L'Archéologie du savoir*, que se propone «describir la irrupción de acontecimientos, la discontinuidad que la historia propiamente dicha parece borrar, en provecho de estructuras sin labilidad»[1]. Esta idea foucaultiana de ruptura o corte epistemológico tenía ya importantes precedentes en el ámbito de la tradición epistemológica francesa, concretamente en Bachelard y Althusser, opositores a los continuistas Brunschwicg, Duhem o Comte. Cuando Althusser y Balíbar rechazaban el concepto de génesis de las estructuras y afirmaban la discontinuidad histórica, distinguían ese concepto del de genealogía de los elementos[2]. Pero la verdadera ciencia histórica se desarrollaría en el nivel de la discontinuidad estructural, pues el concepto de génesis es, según ellos, ideológico y pertenece a la concepción empirista de la historia. Así que, como dice Foucault, ninguna objeción epistemológica seria prohibe tratar la discontinuidad «a la vez como instrumento y como objeto de inves-

---

[1] FOUCAULT, M.: *L'Archéologie du savoir*. Gallimard, París, 1969, p. 13.

[2] Cfr. ALTHUSSER-BALIBAR: *Lire Le Capital*. Maspero, París, 1968, vol. II, p. 192.

tigación»[3], y así hacerla pasar de obstáculo a práctica. En realidad, la argumentación de Foucault va dirigida especialmente contra la práctica de la historia de las ideas[4], que procedería delimitando artificialmente, sobre el fondo de la historia general, historias especiales de todo tipo. Y, en este sentido, la tesis de la discontinuidad encuentra un terreno abonado, pues esas historias especiales ya han dejado de integrar directamente las entidades de primer grado en virtud de las cuales el proceso histórico adquiere continuidad. Las historias especiales son, por naturaleza, discontinuas, es decir, no están vinculadas entre sí nada más que por la unidad de una temática que no es la realidad misma de los acontecimientos, sino algo definido por el historiador, que es quien decide lo que, según su propio criterio, debe ser tenido por ciencia, arte, economía, filosofía, etc.

Hay, entonces, que preguntarse: ¿tiene la arqueología del saber verdadera fuerza crítica cuando se pasa de estas abstracciones que son las historias especiales a la historia de los acontecimientos como tales? En este caso no se trata ya de estructuras anónimas en las que se inscribirían hechos, procesos o textos singulares, sino de la marcha misma en virtud de la cual el presente es siempre una circunstancia que acontece sobre la base de un pasado. Foucault señala los acontecimientos de pensamiento que marcan el *«décrochage d'une épisteme à l'autre»* en el nivel de las estructuras anónimas: la clínica, la economía, la linguística, etc. Por eso, las categorías básicas de la arqueología del saber *(formations discursives,*

---

[3] FOUCAULT, M.: *o.c.*, p. 17.

[4] Cfr. MANDELBAUM, M.: *The Anatomy of Historical Knowledge.* The Johnns Hopkins Univ. Press, Baltimore, 1977; este autor hace una aplicación específica de su teoría a la historia de la filosofía en «The History of Philosophy. Some methodological issues», en *The Journal of Philosophy.* 74 (1977), pp. 561-572.

formations des modalités énonciatives, a priori historique, archive) no deben pasar al plano de la enunciación, que pone en escena enunciadores singulares responsables de su decir. Y así es como, sobre todo la noción de *archive*, puede parecer, más que las demás, diametralmente opuesta a la de tradición[5]. La idea foucaultiana de discontinuidad supondría, en definitiva, el rechazo directo de la tesis de que la recepción del pasado histórico por la conciencia presente exige la continuidad de una memoria común.

Una de las posibles formas de reafirmar la presunción de continuidad de la historia en este contexto se presenta en virtud del cuestionamiento al que debe someterse la vinculación que Foucault establece entre el punto de vista continuista de la memoria y la noción de un sujeto constituyente del sentido. Pues, para Foucault, «el documento no es el afortunado instrumento de una historia que sería, en sí misma y de pleno derecho, memoria; la historia es una cierta manera para una sociedad de dar estatuto y elaboración a una masa documental de la que ella no se separa»[6]. No es incompatible la disolución de la idea metafísica de sujeto con el empleo de la idea historiográfica de una cronología continua de la razón, ni siquiera con el modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y recuerda[7]. En la comprensión hermenéutica de la historia, ésta no se convierte, «para la soberanía de la conciencia, en un refugio privilegiado», en un expediente ideológico destinado a «restituir al hombre todo lo que desde hace un siglo no ha dejado de escapársele»[8]. Por el contrario, la noción de una memoria histórica como inherente al trabajo de la historia parece

---

[5] Cfr. FOUCAULT, M.: *o.c.*, p. 166 ss.

[6] FOUCAULT, M.: *o.c.*, p. 14.

[7] FOUCAULT, M.: *o.c.*, p. 16.

[8] FOUCAULT, M.: *o.c.*, p. 24.

requerir el mismo descentramiento del sujeto invocado por Foucault. Es más, el tema de una historia viva, continua, abierta, parece el único capaz de unir una acción política vigorosa a la memorización de las potencialidades reprimidas del pasado. En conclusión, si se trata de legitimar la presunción de continuidad de la historia, la noción de conciencia expuesta a los efectos de la historia ofrece una alternativa válida a la de la conciencia soberana, transparente a sí misma y dueña del sentido.

Por otra parte, se podría decir también que la arqueología del saber misma no puede librarse totalmente del contexto general en el que la continuidad temporal adquiere su derecho, y, por lo tanto, no puede dejar de articularse sobre una historia de las ideas en el sentido de las historias especiales a las que ella se refiere. Pues las rupturas epistemológicas no impiden a las sociedades existir de forma continua en otros registros diferentes a los de los saberes; los institucionales, por ejemplo. Esto es incluso lo que permite a los diferentes cortes epistemológicos no coincidir siempre: una rama del saber puede continuar, mientras que otra está sometida a un efecto de ruptura. Por eso, en rigor, el proceso histórico, en cuanto sucesión de un complejo de relaciones espirituales, políticas, culturales, económicas, etc. se presenta como un continuo sin cesuras ni cortes, por lo que las divisiones en períodos claramente definidos, confinados entre límites cronológicos determinados, sólo puede tener un valor instrumental y pedagógico, es decir, no se apoya en ninguna discontinuidad objetivamente dada en el proceso mismo.

Introduciendo los términos de una discusión de este estilo en el ámbito concreto de la historia de la filosofía, Yvon Belaval ha sostenido expresamente que el concepto de ruptura epistemológica no puede aplicarse legítimamente a la historia de la filosofía,

aunque pueda aplicarse con provecho a la historia de las ciencias. Incluso en éste campo, dice Belaval, esa ruptura no es más que un corte sobre un progreso, que implica discontinuidad al ser considerada la historia de las ciencias de un modo regresivo, ya que, si se considerase progresivamente, su propio progreso parecería continuo[9]. Es, pues, una lectura regresiva de la historia la que sancionaría la discontinuidad, en la medida en que describe renunciando al orden lineal del tiempo y fijando su atención en lo que se mantiene actual[10].

Se ve entonces por qué la historia de la filosofía, concebida desde la idea de tradición, es incompatible con la idea rupturista. No obstante, puede ofrecer cierta posibilidad de acuerdo con la arqueología del saber si se atiende a la categoría de *régle de transformation*, la más continuista de las enunciadas por Foucault. Esta noción remite a un dispositivo discursivo caracterizado, no sólo por su coherencia estructural, sino por potencialidades no explotadas que un nuevo acontecimiento de pensamiento debe mostrar, al precio de la reorganización de todo el dispositivo. Comprendido así, el paso de una episteme a la otra se dejaría aproximar a la dialéctica de innovación y memoria con la que hemos caracteriza-

---

[9] Cfr. BELAVAL, Y.: «Continu et discontinu en histoire de la filosofía», en *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1973 (3-4), p. 345 ss.

[10] En cierto modo, esta crítica de Belaval a los estructuralistas hace pensar en la fórmula —defendida por los partidarios de la permanencia de los mismos problemas filosóficos a lo largo de la historia— de la yuxtaposición de la continuidad, en el nivel de los problemas filosóficos, sobre la discontinuidad en el nivel de los sistemas. Lo cual daría la razón a quienes ven aquí un «nuevo eleatismo», incapaz de dar cuenta realmente de las transformaciones históricas. Cfr. LEFEBVRE, H.: «Claude Levi-Strauss et le nouvel éléatisme», en *Au-dela du structuralisme*. Anthropos, París, 1971, pp. 261-311; cfr. también GOLDSCHMIDT, V.: «Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie», en *Manuscrito*, 5 (1981-1982), pp. 117-143.

do la tradicionalidad, correspondiendo la discontinuidad al momento de la innovación y la continuidad al de la memoria. Por lo demás, sólo en el marco de esta dialéctica, el concepto de transformación se liberaría de abocar a la concepción eleática que, en Zenón, concibe el tiempo compuesto de mínimos discontinuos.

En cuanto a la tesis de la recurrencia, que supone que en el proceso histórico tienen lugar repeticiones de determinados patrones de una manera cíclica y periódica, aun cuando el concepto de recurrencia como tal puede ser entendido como estructura recurrente no repetitiva, sino reflexiva, y tener así un valor instrumental en la praxis del historiador, es preciso observar que la recuperación del pasado por el presente no tiene lugar a través de una consideración de determinadas etapas como repeticiones de otras, sino sobre la base del ritmo mismo del acontecer histórico. Desde un punto de vista pedagógico, no obstante, hay que apreciar la posibilidad que estas tipologías de la repetición ofrecen de combinar recurrencia y direccionalidad, puesto que ésta necesariamente ha de pensarse como integración de formas anteriores en formas posteriores en un proceso abierto. No se puede admitir, sin embargo, la idea básica de este modelo que es la idea de ciclo que se repite, ni la hipótesis de una homología interna a la articulación misma de los ciclos. En este sentido, no es posible olvidar que, «por historicidad, se deberá entender la cualidad de haber sido de un modo entre otros, de haber pasado por un estado entre otros, dentro de una serie temporal y cualitativamente irreversible»[11].

A título de ilustración, veamos algunas de estas teorías recurrentes de la historia de la filosofía, que han llegado a alcanzar un cierto eco. Como se verá, varía el número de ciclos de un autor a

---

[11] BALIÑAS, C. A.: *El acontecer histórico*. Rialp, Madrid, 1965, p. 127.

otro, así como la estimación sobre cuáles de ellos son más importantes. Pero se coincide en que la historia de la filosofía puede ser racionalmente descrita sobre la base de una homología estructural entre un número determinado de períodos que tienen una serie de fases detectables, iguales genéricamente a las de cualquier otro período. Por ejemplo, Franz Brentano distingue tres grandes ciclos en la historia de la filosofía, en cada uno de los cuales distingue «cuatro estadios que, en medio de todas sus diferencias, son, sin embargo, íntimamente afines, de forma tal que su semejanza no puede pasar desapercibida para una mirada atenta»[12]. La primera fase de cada período —fase de ascenso— muestra un desarrollo ascendente de la filosofía, caracterizado por un interés teórico originado por la admiración, y el empleo de un método adecuado. A esta fase sigue el primer estadio del tiempo de decadencia, caracterizado por una disminución del interés teórico en beneficio del interés práctico, la divulgación y el dogmatismo de escuela. La tercera fase —segunda del tiempo de decadencia— se caracteriza por el escepticismo. Como consecuencia del abandono de su ideal científico, la filosofía deja de merecer confianza, apareciendo el escepticismo que niega el originario afán de saber[13]. Para Brentano, en la filosofía antigua la primera etapa culmina con Aristóteles. El primer momento de la decadencia —la segunda fase— se presenta con el estoicismo y el epicureísmo como doctrinas de salvación. El escepticismo y el eclecticismo caracterizan la tercera fase, y la cuarta está representada por el misticismo neoplatónico. En la filosofía medieval, la fase ascendente tiene su vértice en Tomás de Aquino, la segunda la constituye la polémica entre domini-

---

[12] BRENTANO, F.: *El porvenir de la filosofía*, trad. cast. X. Zubiri, Revista de Occidente, Madrid, 1936, p. 4.

[13] Para una discusión más detallada de este modelo, cfr. GILSON, E.: *Methode et métaphysique selon Franz Brentano*. Vrin, Paris, 1955.

cos y franciscanos, la fase escéptica está representada por el nominalismo del siglo XIV, y la cuarta por el misticismo de Eckhardt, Taulero y Ruysbroeck. En la filosofía moderna, la fase ascendente engloba los grandes sistemas de Descartes, Leibniz y Locke. La segunda fase coincide con la Ilustración, la tercera con el escepticismo de Hume, y la cuarta con la escuela escocesa y Kant. Es curioso observar que, para Brentano, esta recurrencia no se piensa como repetible sin fin, pues existiría la posibilidad de un progreso real si la filosofía fuese capaz de superar su propia ley de la repetición cíclica.

Otra versión, esta vez tricíclica, es la de R.Xirau, que distingue una similaridad estructural entre la evolución del mundo griego, el mundo medieval y el mundo moderno. Cada uno de estos ciclos se articula, a su vez, en tres fases: de ascenso, de síntesis y de crisis. La primera sería una fase de creación y de filosofías abiertas. En el mundo griego estaría representada por el pensamiento presocrático; en el mundo medieval por la patrística anterior a San Agustín; y en el mundo moderno por el Renacimiento y algunos de los sistemas del XVII. La fase de síntesis estaría representada, en el mundo griego, por Platón y Aristóteles; en el mundo medieval, por San Agustín y Santo Tomás; y en el mundo moderno, por Kant, Fichte y Hegel. A la fase de crisis corresponderían, en el mundo griego, la filosofía helenística; en el medieval el nominalismo del siglo XIV; y en el mundo moderno la filosofía posthegeliana. Estaríamos aquí ante un ciclo trifásico recurrente que ofrece una comprensión del proceso como sucesión de creaciones parciales que luego son totalizadas en grandes sistemas, los cuales, a su vez, dan lugar a desarrollos que, tomando la parte por el todo, abocan a zonas intermedias.

Por último, una formulación más detallada, que incluye y sintetiza elementos de otras varias, es la de Francisco Romero, quien

aplica al proceso de la historia de la filosofía una importante distinción entre estructura externa y estructura interna, y se centra en la idea de método al explicar la articulación interna de cada una de las fases. Romero define el método como «un complejo de intuiciones, concepciones y prejuicios aplicados a la interpretación de la realidad, tanto en el aspecto de tesis ciertas o hipotéticas, explícitas o tacitas, como en el de recursos de pensamiento empleados para manejar esas tesis, fundamentarlas y extraer otras de ellas»[14]. Lo que caracteriza a las etapas o fases inaugurales es el hecho de que, en ellas, no existe aún un método, el cual, en cambio, tiene plena vigencia en las fases de plenitud, y se agota en las de decadencia. El concepto de método da cuenta así, como base explicativa, de los esquemas cíclicos. Y esto confiere una cierta originalidad a la teoría de Romero. De modo que cada concepción del mundo genera, por sí misma, un método[15], que aparece aquí como la forma operativa de la concepción del mundo en cuanto actitud general ante la realidad.

Pero, para Romero, junto a la estructura externa, debe considerarse tambien la estructura interna, «constituída por el conjunto de los momentos, situaciones y procesos más o menos típicos que ocurren dentro de la estructura externa, y que vienen a ser los moldes sobre-individuales en que se da y se mueve el trabajo filosófico. Comprende las maneras comunes de agrupación y ordenación (las tradiciones y las escuelas); aquellos esquemas dinámicos propios de la procesualidad cultural que revisten importancia en la marcha del pensamiento (transformación evolutiva, contraposi-

---

[14] ROMERO, F.: *La estructura de la Historia de la Filosofía y otros ensayos.* Losada, Buenos Aires, 1967, p. 148.

[15] ROMERO, F.: *Sobre la Historia de la Filosofía.* Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1943, p. 83.

ción, revolución, restauración, represión y otras formas de imposición autoritaria), y algunos tipos de polarización o gradación que han asumido importancia en ciertos casos (escisión en izquierdas y derechas, escalonamiento generacional, etc.)»[16]. La estructura cíclica, pues, no excluye, para Romero, que el proceso sea un proceso dirigido susceptible de progreso: «Si se quiere usar la imagen cíclica hay que concebir el conjunto como una espiral, figura de elección obligada cuando los ciclos no son fatalísticamente cerrados e incomunicables, sino que en su conjunto tienen una dirección»[17].

Podríamos seguir con el repaso de autores que muestran su adhesión a esta concepción, como son, por ejemplo, G. Kafka[18], E. Gilson[19] o A. Dempf[20], con pequeñas diferencias respecto a los ya reseñados. Pero ya podemos hacernos una idea suficiente de lo que dan de sí estas doctrinas[21]. Todas ellas tienen ese aire biografista que Draper introdujo en la consideración de la historia, estableciendo un paralelismo entre las etapas del desarrollo cultural y las edades del hombre. A veces, por ejemplo en el caso de Brentano, las fases se concretan en términos más o menos próximos a la

---

[16] ROMERO, F.: *La estructura de la Historia de la Filosofía y otros ensayos*, ed. cit., p. 124.

[17] ROMERO, F.: *o.c.*, p. 101.

[18] Cfr. KAFKA, G.: «Geschichtsphilosophie der Philosophiegeschichte», en *Geschichte der Philosophie in Langschnitten*. Berlin, 1933, vol. X.

[19] GILSON, E.: *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. cast. C. A. Baliñas, Rialp, Madrid, 1973.

[20] DEMPF, A.: *Selbstkritik der Philosophie und Vergleichende Philosophiegeschichte im umris*. Herder, Wien, 1947; «Philosophie de l'histoire de la philosophie», en CASTELLI, E. (ed.): *La Philosophie de l'histoire de la philosophie*, ed. cit., pp. 69-80.

[21] Un análisis muy interesante de la idea que preside a estos modelos puede encontrarse en COPLESTON, F.: «Recurrencia, avance y relativismo histórico», en *Filosofías y Culturas*, ed. cit., pp. 153-175.

filosofía. Pero este modo de conceptualizar la historia no escapa a la abstracción generalista, en detrimento de la especificidad, a la que no se desciende a causa del carácter extrínseco de los esquemas empleados.

La concepción hermenéutica de la historia de la filosofía no puede acoger esquemas de periodificación que supongan una sustancialización de los períodos del proceso histórico, que deben ser vistos como simples categorías instrumentales necesarias desde la perspectiva pedagógico-disciplinar de la ciencia histórica. El concepto de ciclo sustancializado o fase como momento constitutivo de la naturaleza de un ciclo, es sustituído aquí por la noción de horizonte de experiencia y de expectativa, que supone entender la experiencia histórica como «la experiencia del pasado presente (*Gegenwärtige Vergangenheit)* cuyos acontecimientos han sido incorporados *(einverleibt)* y pueden volver al recuerdo»[22]. Este es el concepto que supera realmente esa tenaz abstracción que tanto ha obstaculizado y perjudicado a la historiografía clásica, a saber, la abstracción del pasado en cuanto pasado. Es esta abstracción la que plantea el problema inicial de cómo salvar la distancia entre el pasado, en cuanto pasado, y el presente, y a cuya solución tienden también las formulaciones recurrentes de la historia. Sin embargo, esta abstracción no es sino el producto del olvido del juego complejo de intersignificaciones que tienen lugar entre nuestras expectativas respecto al futuro y nuestras interpretaciones hechas sobre el pasado. En la expresión «horizonte de experiencia», la palabra experiencia *(Erfahrung)* tiene una gran amplitud. Pues ya se trate de experiencia privada o de experiencia transmitida por las generaciones anteriores o por las instituciones actuales, se trata siempre de

[22] KOSELLECK, R.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979, p. 354.

una extrañeza superada, de una adquisición que se ha convertido en un hábito. Por otra parte, el término horizonte evoca posibilidades de recorrido según múltiples itinerarios, y sobre todo de similitudes y estratificaciones en una estructura que permite al pasado, así acumulado, escapar a la simple cronología.

2. EL SIGNIFICADO INSTRUMENTAL DE LAS CATEGORÍAS PERIODOLÓGICAS

La periodificación, pues, debe ser entendida como una mera técnica historiográfica que trata de solventar la necesidad de articular la masa de la información histórica y exponer ordenadamente los resultados de cualquier investigación. Dividiendo el proceso histórico en períodos, delimitados por fronteras temporales convencionales, se logra integrar la diversidad de los hechos bajo determinadas categorías comprensivas, de naturaleza diversa, que transforman la simple continuidad en conexión significativa. Ya hemos visto la posición de aquéllos historiadores de la filosofía para quienes la periodificación implica unos juicios de valor determinados derivados de un carácter casi sustancial de las categorías históricas, pues creen en la existencia de entidades cronológicas con consistencia histórica propia y una fisonomía claramente detectable. La labor del historiador consistirá, desde su perspectiva, en limitarse a descubrir el ritmo del suceder histórico y mostrar cómo los períodos o divisiones temporales de ese suceder no tienen un mero valor referencial, sino que poseen su propia estructura y originalidad[23]. Contra este punto de vista, se plantea, en

---

[23] KUHN, H.: «Periodizität und Teleologie in der Geschichte», en *The Philosophy of order*. Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, pp. 275-301; KIEFT, C. VAN: «La périodisation de l'histoire», en PERELMAN, CH. (ed.): *Les catégories en Histoire*. Université libre de Bruxelles, Bruxelles, 1969, p. 52.

cambio, una comprensión de la periodificación de la historia de la filosofía como mero procedimiento práctico en virtud del cual podemos situar determinados fenómenos en relación a otros, señalar afinidades y diferencias, y hacerlo de manera voluntaria, lo que no es lo mismo que decir de manera arbitraria.

En efecto, defender que la periodificación constituya solamente una de las tareas del historiador de la filosofía, no significa admitir su arbitrariedad, puesto que se trata de un procedimiento cuya aplicación afecta al carácter mismo de las realidades históricas. En el continuum de la historia deben apreciarse los caracteres específicos y peculiares con los que cada etapa se presenta, que son diversos de los que confieren su ritmo peculiar a la etapa anterior o a la siguiente. El período, la categoría periodológica, surge entonces del mismo proceso de historización. Hacer historia es también periodificarla, y ello en función tanto de la naturaleza cambiante del objeto de estudio cuanto de su propia dinámica en el tiempo y en el espacio. El período histórico aparece, en este caso, como una categoría ideal que abarca un conjunto de ideas que domina y predomina en una época determinada, que constituye su verdadero problema central, y que da, por lo tanto, a ese período histórico su carácter y su ritmo interior, distinguiéndolo de los demás períodos, caracterizados, a su vez, por otros problemas diversos. En resumen, la periodificación puede ser diferente según las formas y la extensión de los fenómenos que se investigan, la dimensión temporal en que se articulen, el ámbito espacial en que se consideren y el campo histórico en el que se esté trabajando.

La historia de la filosofía, en concreto, exige una periodificación propia que atienda a los modos de creación y a las transformaciones de los horizontes que se producen en virtud de la

producción, recepción y vigencia de determinadas filosofías, que es lo que origina que parte de las filosofías más características de una etapa permanezcan también en otras etapas subsiguientes, más o menos actualizadas. Por eso, en función de estas exigencias, la periodificación de la historia de la filosofía no tendría, en rigor, por qué ajustarse necesariamente a otras periodificaciones históricas pertinentes, por ejemplo, a la historia general, económica, o literaria, que han sido concebidas en función del ritmo diferente que presenta el desarrollo específico de cada una de las series históricas de que se trate. Sin embargo, del mismo modo que en la moderna historiografía se afirma la aspiración genérica a la construcción global de la historia total, «habría que mantener, revisándola en lo que fuera necesario, la aspiración a una periodificación general de la historia, a una elaboración de categorías periodológicas válidas, con todas las reservas y limitaciones inherentes a un intento de este tipo, para una visión de conjunto de la historia basada en la convicción, ampliamente compartida, de que en determinadas circunstancias de espacio y tiempo, todos los acontecimientos tienden a producirse en unidad»[24]. La aceptación de un determinado modelo de periodificación integral deberá subordinarse, no obstante, a la peculiaridad de los aspectos que se consideren fundamentales en el trayecto histórico periodificado. Estos mismos aspectos pueden requerir periodificaciones específicas en función del ritmo peculiar de una determinada serie histórica, si bien, en tal caso, se trataría de respetar su conexión epistemológica con el modelo de periodificación total.

---

[24] RUIZ DE LA PEÑA, J. I.: *Introducción al estudio de la Edad Media.* Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 35. Cfr. también SUÁREZ FERNÁNDEZ, L.: «La exposición en el campo de la historia. Nuevos temas y nuevas técnicas», en AA.VV.: *Once ensayos sobre la historia.* Fundación Juan March, Madrid, 1976, p. 25.

En este sentido, podría darse por válida, como esquema general, la división cuatripartita ordinaria de la historia de la filosofía, bajo las tres condiciones siguientes. La primera de ellas, sería la afirmación del carácter contingente de esas categorías periodológicas y la flexibilidad de los términos cronológicos que las enmarcan, contingencia y flexibilidad que podrían igualmente referirse a cualquier otra propuesta de periodificación integral. Esta afirmación entraña esencialmente la admisión de etapas intermedias o transicionales, de coexistencia de filosofías heredadas de épocas precedentes con otras que pugnan y acaban por imponerse, dando el tono al nuevo período. La segunda condición es la insistencia en la exigencia de periodificaciones especiales, tanto más necesarias cuanto más se reduce el ámbito temático de la investigación histórica. Esta exigencia postula la interdisciplinariedad y la interrelación de las especialidades históricas, tanto en razón de la materia como de las divisiones funcionales basadas en criterios temporales o geográficos. Por último, hay que reconocer las limitaciones que plantea la aplicación universalista de ese esquema tradicional, concebido en buena medida y desarrollado en función de una historia política europeo-céntrica, lo que refuerza la idea de que la división cuatripartita, aunque conserve su valor metodológico, no puede considerarse como algo constitutivo del proceso histórico.

Esta periodificación cuatripartita de la historia de la filosofía, generalmente aceptada y usual, traslada a la serie filosófica los períodos pertenecientes a la historia universal, aunque formulados en función de las características procesuales específicas que parecen detectables en la historia de la filosofía como tal. Lo que subyace a este uso es la conciencia de la necesidad de establecer cierta correspondencia entre los grandes períodos históricos y determinados sistemas o conjuntos de sistemas filosóficos, según el principio de

la unidad de estilo general que es propia a cada época. La aceptación, como criterio general, de esta periodificación cuatripartita no contradice, pues, los postulados de flexibilidad y contingencia antes expresados, pudiendo compatibilizarse con periodificaciones más ajustadas a desarrollos concretos o ámbitos geográficos determinados, en virtud del reconocimiento de etapas intermedias o transicionales variables. Lo que es claro es la necesidad de una periodificación, como marco general, que pueda justificarse de acuerdo con criterios que no sean arbitrarios.

En realidad, la división de la historia en Antigüedad, Edad Media, Edad Moderna y Edad Contemporánea no fué, en su origen, una división arbitraria sino que, en realidad, fué una de las consecuencias del desarrollo mismo de la conciencia moderna. Periodificar la historia en estas cuatro etapas ha exigido, en realidad, superar las estrechas perspectivas de las fronteras de los ámbitos culturales particulares y entrar en el reconocimiento de la sucesión del conjunto de las culturas como proceso interrelacionado de la historia universal. Fué el espíritu renovador del humanismo, fecundado por la aportación ideológica del protestantismo, el que canceló los hasta entonces vigentes sistemas dualistas de distinción histórica[25], introduciendo, en principio, una división tripartita que ha acompañado hasta los tiempos modernos al desenvolvimiento de la conciencia historiográfica del mundo occidental. El curso de la historia quedaba articulado en tres grandes períodos –Antigüedad, Edad Media, Edad Moderna–, a los que se ha

---

[25] Durante la Edad Media, el dualismo entre antiguos y modernos atraviesa buena parte de los debates y movimientos intelectuales. Un estudio muy detallado de esta contraposición es el de GÖSSMANN, E.: *Antiqui und Moderni in Mittelalter. Eine geschichtliche Standortbestimmung.* Veröffentlchgn. d. Grabmann Inst., München, 1974.

añadido luego la Edad Contemporánea como una subdivisión interna a la Edad Moderna[26]. Con anterioridad a esta división tripartita, prevalecía generalmente la pura contraposición, un tanto difusa, de cada pueblo entre «nosotros» y «los otros», considerados como distintos y, por tanto, inferiores. Esta contraposición se trasladaba al ámbito de la diacronía, aunque tenía su lugar nativo en el plano de la sincronía. Por ejemplo, los hebreos, conscientes de ser el único pueblo elegido, consideraban con desprecio a los paganos. Los griegos, creyéndose los únicos depositarios de la cultura, consideraban a los demás como bárbaros. También los romanos, siguiendo el ejemplo de los griegos, consideraban a los extranjeros como bárbaros inciviles. Cristianos y mahometanos, durante la Edad Media, se calificaban mutuamente de infieles. Cada uno de estos pueblos indicaba el inicio de la época presente con el inicio de su existir como pueblo, y colocaba este inicio, o en la fundación de su ciudad capital —el caso de Roma—, o en el acontecimiento que expresaba y constituía la unidad del pueblo —era el caso de los griegos, cuyo cómputo histórico temporal se iniciaba con las primeras Olimpiadas. De esta mentalidad de contraposición dualista es fruto nuestra misma cronología cristiana, que pone como fecha de inicio de la nueva era el nacimiento de Cristo, sustituyendo con ella a la de la fundación de Roma. Análogas consideraciones se pueden hacer a propósito de la cronología ma-

[26] Sobre la problemática general de esta división cuatripartita de la historia véase BELAVAL, Y. et alt., *Modernità. Storia e valore di un'idea.* Morcelliana, Brescia, 1982; LOMBARDI, F.: *Nascita del mondo moderno.* Sansoni, Firenze, 1967; BAUMER, F. L.: *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas.* FCE, México, 1985: En relación específica a la historia de la filosofía, cfr. NOCE, A. DEL «Problémes de la periodisation historique. Le début de la philosophie moderne», en CASTELLI, E. (ED.): *La philosophie de l'histoire de la philosophie,* ed. cit., pp. 143-167; ORLANDO, P.: «Il termino «contemporaneo» applicato alla filosofia», en *Asprenas,* 25 (1978), pp. 81-92.

hometana, que tiene su inicio en la huida de Mahoma en el año 622 de nuestra era.

Pero la consagración de esa división tripartita, convertida luego en cuatripartita al añadírsele el período contemporáneo, no empieza propiamente más que a partir del siglo XVII. En 1644, el teólogo holandés Gisberto Voetius, dividió la historia de la Iglesia occidental en tres edades: *la antiquitas Ecclesiae,* que se extendía hasta el siglo VI; la intermedia *aetas,* que finalizaba en 1517; y la *nova o recens aetas,* que comprendía la etapa que va de la Reforma hasta los tiempos del autor[27]. Algunos años después, Cristóbal Keller (Cellarius) extiende la división tripartita a los manuales académicos de historia, a raíz de su publicación, en 1688, de *Historia Medii Aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam.* Con ligeras alteraciones en las fechas propuestas por Keller como términos inicial y final de los períodos históricos, su división tripartita adquiere en los años siguientes plena vigencia como instrumento pedagógico, hasta consolidarse en el siglo XIX. La denominación de Medievo no fué exactamente invención de Keller. Las expresiones *media tempestas, media antiquitas,* aparecen ya en una carta de Nicolás de Cusa a Pablo II en 1469, aunque estas expresiones eran usadas por Cusa sin un preciso valor histórico. La conciencia de la existencia de una *edad media* fue surgiendo sólo después, cuando en el seno del movimiento humanista se hizo valer la idea de que, entre la Edad Antigua y la nueva debía colocarse una edad distinta de ambas. Pero esta idea adquirió, en realidad, relevancia historiográfica al cruzarse, en la visión del pasado, la compleja problemática y la dura polémica religiosa y política de la Reforma y la Contrarreforma. En su lucha contra el

[27] Cfr. Ruiz de la Peña, J. L.: *o.c.*, p. 36 ss.

catolicismo romano y la evolución de la Iglesia desde el final de la era primitiva, marcado por la muerte de San Agustín, el protestante Keller distingue un período juzgado como un tiempo de oscuridad, de desdibujamiento del mensaje cristiano, hasta que la Reforma ilumina de nuevo la verdad del evangelio[28]. El valor de la *Historia*, de Keller, radica así en haber presentado un período nuevo a la evidencia de los historiadores. El Medievo o edad de en medio emerge como un continente olvidado, en gran parte desconocido, pero con personalidad propia, distinta de la Edad Antigua y la Edad Moderna.

Por otra parte, el mismo título de la obra de Keller supone una novedad importante en el modo de entender la periodificación histórica. Desde Keller, la historia no parte ya como una secuencia desde un acontecimiento natal, antes del cual no está más que la indistinción de lo prehistórico, el ámbito de la leyenda y el mito. Ya en la periodificación cristiana, el acontecimiento del nacimiento de Cristo no era un punto de partida absoluto, sino divisor de los tiempos, si bien esta partición entre el antes y el después de Cristo seguía conservando el carácter de las denominaciones antiguas, en particular la de la romana *ab urbe condita*. De ésta reproducía y repetía, cristalizándola, la visión de la historia, sustituyendo el acontecimiento de la fundación de Roma por el del nacimiento de Cristo, con el que se daba inicio a la realización del reino de Dios.

Aceptado el esquema tripartito de Keller para la historia general, se acepta también para la historia de la filosofía desde el princi-

---

[28] Cfr. FALCO, G.: «La concezione del Medio Evo nella storiografia generale dall'Umanesimo al Romanticismo», en *Atti del III Congresso Nazionale di Studi Romani* Capelli, Bolonia, 1935, vol. II, p. 126 ss.

pio de ésta como disciplina[29], que podemos situar en Hegel. Hegel proyectó su concepción dialéctica triádica en la determinación y sucesión de las formas del espíritu, llevando a cabo una articulación de la historia cuyo paradigma se muestra en los ámbitos del arte, la religión y la filosofía con sus correspondientes subdiviones y periodificaciones. La historia del arte se cumple en los tres grados de idealización del tender, alcanzar y superar *(erstreben, erreichen, überschreiten),* que constituyen el arte simbólico (oriental), el arte clásico (griego) y el arte romántico (cristiano germánico). La historia de la religión se cumple en los tres grados de las religiones naturales (del fetichismo primitivo hasta las antiguas religiones persa y egipcia), las religiones de la libertad y de la idealidad espiritual (la religión judía de lo sublime, la religión griega de la belleza y la religión romana de la finalidad), y la religión absoluta (el cristianismo). La historia de la filosofía, por su parte, no hace más que repetir, sobre el plano histórico, la estructura ternaria de la lógica. Esta se dialectiza en lógica del ser, lógica de la esencia y lógica del concepto. La lógica del ser corresponde a la filosofía antigua, la lógica de la esencia a la filosofía moderna hasta la *Crítica de la razón pura*, y la lógica del concepto a partir de la kantiana *Crítica del juicio* y de sus desarrollos, entre los que se cuenta la propia filosofía de Hegel.

Sin embargo, a pesar de esta triple partición dialéctica de la historia de la filosofía, Hegel dice explícitamente que edades filosóficas no hay, propiamente, más que dos: la griega y la germánica, de igual modo que en el arte sólo existen el arte antiguo y el arte moderno. Lo medieval no tiene, para Hegel, relieve particular. Si la primera filosofía es la griega, la filosofía germánica es la filo-

---

[29] Cfr. NICOLOSI, S.: «La storia della filosofia come problema. La filosofia moderna», en *Aquinas*, 22 (1979), p. 4 ss.

sofía sin más desde la aparición del cristianismo, en cuanto que éste pertenece, como patrimonio, a los pueblos germánicos. En la Antiguedad, la filosofía griega es la única, ya que Oriente no produce una verdadera filosofía, al faltarle la conciencia de la libertad individual. En cuanto a Roma, según Hegel, se limita a recoger e imitar la filosofía griega. En conclusión, «tenemos ante nosotros, en conjunto, dos filosofías: la griega y la germánica. En la segunda debemos distinguir la época en que la filosofía se manifiesta formalmente como tal y, en la primera, la época que sirve de formación y preparación. La filosofía germánica sólo puede arrancar del punto en que se manifiesta, bajo su forma peculiar, como tal filosofía. Entre el primer período y el período moderno se interpone, como época intermedia, aquella etapa de fermentación de la filosofía moderna que, de una parte, se atiene a la esencia sustancial sin cobrar forma alguna, mientras que, de otra parte, desarrolla el pensamiento como simple forma de una verdad que se da por supuesta, hasta que se reconoce a sí mismo como el fundamento y la fuente libres de la verdad»[30].

Desde el siglo XIX, la historiografía civil y política se ha encontrado en no pocas dificultades a causa de la división tripartita de la historia. Demasiados pueblos, acontecimientos, cambios, muy diversos entre sí, deben quedar englobados bajo la categoría unificante de la Antigüedad. De ahí la necesidad de periodificaciones internas, subdivisiones y particiones sobre las que el acuerdo de los historiadores difícilmente se podría producir. En el caso de la historia de la filosofía, las dificultades en este sentido quedan muy atenuadas al aceptarse, generalmente, la propuesta aristotélica de un nacimiento de la filosofía en la especulación jonia del

[30] HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. cit., vol. I, p. 104.

siglo VI a.C., de modo que parece lógico establecer la correspondiente analogía entre Antigüedad y filosofía grecorromana, Edad Media y filosofía medieval, y Edad Moderna y filosofía moderna. Sobre este esquema, básicamente tripartito, la adición de un cuarto período se produce al mismo tiempo en la historia general y en la historia de la filosofía, por motivos de particularización y en virtud de determinados cambios significativos operados en el transcurso reciente de los acontecimientos. Pero en este caso, lo que se hace no es más que introducir una ulterior especificación en el ámbito de lo moderno, permaneciendo válidos los límites cronológicos y las interpretaciones culturales de lo antiguo y lo medieval. No se ha producido, en la introducción del período contemporáneo, una transformación general propiamente dicha del esquema periodificador, que permanece el mismo, si bien se distingue ahora, dentro de la Edad Moderna, entre un moderno, como pasado reciente pero no inmediato, y un contemporáneo como presente actual.

Tal vez para la crítica de este modelo de periodificación de la historia general, y de la historia de la filosofía en particular, sea inevitable recurrir al momento en el que se discuten los fundamentos epistemológicos del quehacer historiador, momento en el que también la tripartición clásica de la historia es sometida a revisión. En concreto, se le objeta estar basada en el supuesto de una continuidad más o menos lineal del complejo de relaciones que integran el suceder histórico y que, como tal, se resisten a su confinamiento en compartimientos estancos representados como categorías historiográficas de rígidos contornos cronológicos[31]. Por ejemplo Oswald Spengler, acusa a este modelo de periodifica-

[31] Cfr. WIDMAR, B.: «La storia è continua?», en *Bolletin di Storia della filosofia*, 3 (1975), p. 201 ss.

ción la responsabilidad de reducir la extensión de la historia vinculándola exclusivamente al desarrollo de la cultura occidental: «Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna: tal es el esquema increíblemente mezquino y falto de sentido, cuyo absoluto dominio sobre nuestra mentalidad histórica nos ha impedido una y otra vez comprender exactamente la posición verdadera de este breve trozo de universo que, desde la época de los emperadores alemanes, se ha desarrollado sobre el suelo de Europa occidental. A él, más que a nada, debemos el no haber conseguido aún concebir nuestra historia en su relación con la historia universal —es decir, con toda la historia de la humanidad—, descubriendo su rango, su forma y la duración de su vida. Las culturas venideras tendrán por casi increíble que ese esquema, sin embargo, no haya sido nunca puesto en duda, a pesar de su simple curso rectilíneo y sus absurdas proposiciones, a pesar de que de siglo en siglo se va haciendo más insensato y de que se opone a una incorporación natural de los nuevos territorios traídos a la luz de nuestra conciencia histórica»[32].

Pero tal vez la crítica más importante dirigida a la división cuatripartita de la historia haya sido la formulada por la escuela de *Annales,* desde su concepción historiográfica de la historia de las mentalidades. A partir de la concepción de la historia como dialéctica de la duración, de su distinción de los tres ritmos del suceder histórico —el tiempo corto, medio y largo—, y de la elaboración de una conceptiva sobre las estructuras ligadas a la consideración de la larga duración, se va a incidir especialmente en la periodificación de la época, de inseguro tratamiento, que se extiende entre

---

[32] SPENGLER, O.: *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia Universal,* trad. cast. M. García Morente, Espasa, Madrid, 1976, vol. I, p. 43.

los siglos XIV y XVIII. Para Europa occidental, estos siglos consituyen «una etapa de larga duración que, a pesar de todas las evidentes transformaciones, posee una cierta coherencia hasta la conmoción del siglo XVIII y la revolución industrial de la que todavía no hemos salido. Se caracterizan por una serie de rasgos comunes que permanecieron inmutables mientras que a su alrededor, entre otras continuidades, miles de rupturas y de conmociones renovaban la faz del mundo»[33]. No obstante, en la escuela francesa misma pervive, aunque con renovadas dimensiones temporales, la periodificación cuatripartita.

El modelo propuesto por la historiografía marxista se encuentra ligado al concepto de modo de producción, a su proyección dinámica en el tiempo, y a la categoría clave de formación económico-social que expresa la unidad en una totalidad social de todos los elementos que la integran. Pero también este modelo divide el curso de la historia en tres grandes épocas, vinculadas a la vigencia sucesiva de tres modos de producción (el esclavista, el feudal y el capitalista), que generan otras tantas formaciones económico-sociales yuxtapuestas en el tiempo, y cuya correspondencia con las tres edades de la periodificación tradicional está mas o menos asumida[34].

De estas y de otras críticas a la periodificación cuatripartita no se desprenden, sin embargo, propuestas alternativas que invaliden el esquema tradicional, ni tampoco la idea de que su vigencia tenga tan sólo un valor puramente convencional. Unicamente

---

[33] BRAUDEL, F.: *La historia y las ciencias sociales*, ed. cit., p. 73.

[34] Cfr. CERA, G.: *Materialismo e filosofia della storia*. Donato, Bari, 1976, p. 86; KULA, W.: *Problemas y métodos de la historia económica*. Península, Barcelona, 1973, p. 110.

obligan a reconsiderar los límites temporales con flexibilidad en función de las series históricas de que se trate, sugiriendo la posibilidad de periodificaciones parciales o más específicas de acuerdo con las razones y motivos a que antes nos hemos referido.

En relación a la historia de la filosofía, la periodificación cuatripartita se funda en una más o menos consciente interpretación. Si esta periodificación no se limita a una simple subdivisión en partes iguales, por ejemplo, en partes cuantitativamente proporcionales, es que implica un punto de vista o centro de perspectiva que es el de nuestra actualidad, desde el que miramos el pasado filosófico en función de lo que representa para nuestro presente. La relación entre pasado y presente puede ser entendida como proyección o interpretación del presente en función del pasado, y viceversa. En la periodificación cuatripartita de la historia de la filosofía, la interpretación del pasado en función del presente es determinante. Se periodifica el pasado sobre la base de criterios con los que, más o menos conscientemente, lo interpretamos. Y lo interpretamos en la medida en que lo hacemos presente, viendo en él las formas que constituyen las categorías, reconocidas por nosotros, como estructuras subyacentes a nuestro pensar y nuestro actuar. Podría decirse entonces que la periodificación cuatripartitia de la historia de la filosofía entraña una determinada proyección de nuestra situación presente en el pasado, en virtud de la cual señalamos en él los momentos filosóficos en que algo de nuestra situación presente comienza. De modo que la pregunta sobre la periodificación cuatripartita de la historia de la filosofía es también la pregunta sobre nuestro presente y su significación. ¿Cuándo se formaron las diversas conciencias de las novedades respecto a situaciones anteriores consideradas, en cierto modo, como concluídas? Pero sobre todo, ¿a partir de qué novedades

filosóficas reconocemos la configuración de nuestra actualidad filosófica? Planteada así la cuestión, habría tantos inicios de nuestra época cuantos, en respuestas diversas, fuesen los caracteres indicados como esenciales por nuestro tiempo, lo que vuelve a incidir en la necesidad de periodificaciones particularizadas para series concretas en el interior de períodos más generales.

BIBLIOGRAFÍA

ARIES, PH.: *Le temps de l'histoire.* Mônaco, Rocher, 1954.

ARISTÓTELES: *Metafísica,* trad. cast. V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1970, 2 vols.

ARON, R.: *Introduction à la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique,* París, Gallimard, 1957.

—: *La philosophie critique de l'histoire: Dilthey, Rickert, Simmel.* París, Vrin, 1969.

AUBENQUE, P.: «L'auto-interprétation de la Philosophie», en *Les Etudes Philosophiques,* 1 (1969), pp. 57-68.

—: *Le problème de l'être chez Aristote,* París, PUF, 1966.

BANFI, A. (ED.): *Problemi di storiografia filosofica.* Milán, Fratelli Bocca, 1951.

BELAVAL, Y.: «Continu et discontinu en histoire de la philosophie», en *Bulletin de la Société française de philosophie,* 56 (1962), pp. 41-73.

BERALDI, P.: *Introduzione allo studio della storia della filosofia.* Bari, Adriatica, 1988.

BERLIN, I.: *The crooked timber of humanity. Chapters in the history of ideas,* ed. by H. Hardy, Londres, John Murray, 1990.

BERMUDO AVILA, J. M.: *El método de historización filosófica.* Barcelona, Universidad Central, 1979.

BETTI, E.: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften.* Tübingen, Mohr, 1962.

BLOCH, M.: *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien.* París, A.Colin, 1974.

BRAUDEL, F.: *Écrits sur l'histoire,* París, Flammarion, 1969.

—: *La historia y las ciencias sociales,* Madrid, Alianza, 1974.

BRAUN, L.: *Histoire de l'histoire de la philosophie.* París, Ophrys, 1973.

BRÉHIER, E.: *La philosophie et son passé.* París, PUF, 1950.

BRELAGE, M.: «Die Geschichtlichkeit der Philosophie und die Philosophiegeschichte», en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 16 (1962), pp. 375-405.

BRENTANO, F.: *El porvenir de la filosofía.* Trad. cast. X.Zubiri, Madrid, Revista de Occidente, 1936.

BRUSA ZAPELLINI, G.: *La rappresentazione della storia: ermeneutica e teoria storiografica.* Palermo, ILA Palma, 1986.

CAPONIGRI, R. A. ET ALT.: *Hegel as Historian of Philosophy.* La Haya, Nijhoff, 1974.

CARDOSO, C.-PÉREZ BRIGNOLI, H.: *Los métodos de la historia crítica.* Barcelona, Crítica, 1976.

CARPIO, A. P.: *El sentido de la historia de la filosofía.* Buenos Aires, Eudeba, 1977.

CARR, D. (ED.): *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui. Philosophy of history and contemporary historiography.* Ottawa, Éditions de l'Université de'Ottawa, 1982.

CARRERAS, J. J.: «Categorías historiográficas y periodificación histórica», en AAVV, *Once ensayos sobre la Historia.* Madrid, Fundación J. March, 1976.

CASTELLI, E. (ED.): *La philosophie de l'histoire de la philosophie.* París, Vrin, 1956.

—: *La filosofia della storia della filosofia.* Padua, Cedam, 1974.

CERTEAU, M. DE: *L'écriture de l'histoire.* París, Gallimard, 1975 .

CHAUNU, P.: *Histoire quantitative, Histoire sérielle.* París, A. Colin, 1978.

COLLINGWOOD, R. G.: *The Idea of History.* Oxford, Clarendon Press, 1956.

COMEL, C.: *Aspetti e problemi di storia della filosofia.* Feltre, Castaldi, 1973.

COPLESTON, F.: *Filosofías y culturas.* México, FCE, 1980.

CRISTOFOLINI, P. (ED.): *La storia della filosofia come problema.* Pisa, Scuola Normale Superiore, 1988.

CROCE, B.: *Teoria e storia della storiografia,* a cura di G. Galasso, Milán, Adelphi, 1989.

—: «Il concetto filosofico della storia della filosofia», en *Il carattere della filosofia moderna.* Bari, Laterza, 1941, pp.52-71.

CRUZ RODRIGUEZ, M.: *Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores.* Barcelona, Paidós, 1991.

—: *Narratividad. La nueva síntesis.* Barcelona, Península, 1986.

DAL PRA, M.: *La storiografia filosofica e la sua storia.* Padua, Antenore, 1982.

DANTO, A.C.: *Narration and knowledge. Including the integral text of Analytical Philosophy of History.* Irvington (N.Y.), Columbia Univ. Press, 1985.

DELBOS, V.: «Les conceptions de l'histoire de la philosophie», en *Revue de Metaphysique et Morale,* 24 (1917), pp. 135-147, 279-289 y 369-382.

DEMPF, A.: *Selbskritik der Philosophie und Vergleichende Philosophiegeschichten.* Wien, Herder, 1947.

DESCARTES, R.: *Discours de la méthode,* en *Oeuvres de Descartes,* ed. Ch. Adam y P. Tannery, París, Vrin, 1964, vo. VI.

DILTHEY, W.: *Gesammelte Schriften.* Stuttgart, Vanderhoeck, 1914-1982, 32 vols.

DRAY, W.: *Laws and Explanation in History.* Oxford, Oxford Univ. Press, 1957.

DUBY, G.: «Histoire des mentalités», en SAMARAN, CH. (ed.), *Faire de l'histoire.* París, Gallimard, 1961.

DUNN, J.: «The Identity of the History of Ideas», en *Philosophy,* 43 (1968), pp. 81-98.

DUQUE PAJUELO, F.: *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía.* Barcelona, Anthropos, 1989.

EHRLICH, W.: *Philosophie der Geschichte der Philosophie.* Tübingen, Niemeyer, 1965.

—: «Principles of a Philosophy of the History of Philosophy», en *The Monist,* 53 (1969), pp. 519-540.

ESCANDEL BONET, B.: *Teoría del discurso historiográfico,* Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1992.

FEBVRE, L.: *Combates por la historia,* Barcelona, Ariel, 1975.

FEYERABEND, P.: *Tratado contra el método.* Madrid, Tecnos, 1982.

FOUCAULT, M.: *L'Archéologie du savoir.* París, Gallimard, 1969.

FRENCH, P. A.: *Contemporary Perspectives on the History of Philosophy.* Minneapolis, Univ. of Minneapolis Press, 1983.

GADAMER, H. G.: *Warheit und Methode.* Tübingen, Mohr, 1960.

—: *Kleine Schriften.* Tübingen, Mohr, 1967-71, 3 vols.

GARDINER, P.: *The nature of historical explanation.* Oxford, Clarendon Press, 1961.

GARIN, E.: *La filosofia come sapere storico.* Bari, Laterza, 1959.

GARULLI, E.: *Heidegger e la storia della ontologia.* Urbino, Argalia, 1978.

GILDERHUS, M. T.: *History and historians. A historiographical introduction.* Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1992.

GIORDANO, A.: *Momenti di storiografia filosofica.* Salerno, Jannone, 1980.

GIVONE, S.: *La storia della filosofia secondo Kant.* Milán, Mursia, 1976.

GLOCKNER, H.: «Einleitung in die Geschichte der Philosophie», en *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie,* 6 (1941), pp. 61-80 .

GOLDSCHMIDT, V.: «Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie», en *Manuscrito,* 5 (1981-82), pp. 117-143.

GOUHIER, H.: *La philosophie et son histoire.* París, Vrin, 1947.

GRACIA, J. J. E.: *Philosophy and its history. Issues in philosophical historiography.* Albany (N.Y.), State Univ. of New York Press, 1992.

GRANGER, G. G.: *Essai d'une philosophie du style.* Paris, A. Colin, 1968.

GREENBURG, S.T.: *Reflections on the History of Philosophy.* Boston, St. Paul Eds.: *1987.*

GRENE, M.: «The paradoxes of historicity», en *Review of Metaphysics,* 32 (1978-79), pp. 15-36.

GRONDIN, J.: «La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité herméneutique», en *Archives de Philosophie,* 44 (1981), pp.435-453.

GUEROULT, M.: *La philosophie et son histoire.* París, Vrin, 1944.

—: «The History of Philosophy as a Philosophical Problem», en *The Monist,* 53 (1959), pp.

GUTHRIE, W. K. C.: «Aristotle as Historian», en FURLEY, D. (ed.), *Studies in Presocratic Philosophy.* Londres, Routledge, 1970, vol. I, pp. 239-254.

HABERMAS, J.: *Erkenntnis und Interesse.* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968.

—: *Theorie des komunikativen Handelns.* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, 2 vols.

HARE, P. H. (ED.): *Doing philosophy historically.* Buffalo (N.Y.), Prometheus, 1988.

HARTMANN, N.: *El pensamiento filosófico y su historia.* Montevideo, C. García, 1944.

HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía.* Trad. cast. W.Roces, México, FCE, 1985, 3 vols.

—: *Phänomenologie des Geistes,* ed. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952.

—: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte,* ed. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1955.

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit.* La Haya, Niemeyer, 1927.

HEMPEL, C. G.: «The Function of General Laws in History», en *The Journal of Philosophy*, 39 (1942), pp. 35-48.

HIRSCH, E.D.: *Validity in Interpretation.* New Haven, Yale Univ. Press, 1969.

HOFFMEISTER, R.: *Die Logik der Geschichte.* Köhln, PAHL-Rugenstein, 1981.

HOLLAND, A. J. (ED.): *Philosophy. Its History and Historiography.* Dordrecht, Reidel, 1985.

INGARDEN, R.: *Das literarische Kunstwerk.* Tübingen, Niemeyer, 1961.

INVERNIZZI, G.: «Recenti discussioni sulla storiografia filosofica in ambiente anglosassone», en *Rivista di Storia della filosofia,* 44 (1989), pp. 295-310.

ISER, W.: *Der Akt des Lesens.* München, Fink, 1976.

JASPERS, K.: *Einführung in die Philosophie.* München, Pieper, 1953.

JAUSS, H. R.: *Literaturgeschichte als Provokation*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.

—: *Experiencia estética y hermenéutica literaria*. Trad. esp. J. Siles, Madrid, Taurus, 1986.

JENKINS, K.: *Rethinking history*. Londres, Routledge, 1991.

KANT, I.: *Crítica de la razón pura*. Trad. cast. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978.

—: «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», en *Kants Werke. Akademie Textausgabe*. Berlín, Gruyter, 1968, vol. VIII.

KOSELLECK, R.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.

KOSSELLECK, R. – GADAMER, H. G.: *Hermeneutik und Historik*, Heidelberg, Winter, 1987.

KRISTELLER, P. O.: «Philosophy and its Historiography», en *The Journal of Philosophy*, 82 (1985), pp. 618-625.

—: «History of Philosophy and History of Ideas», en *Journal of the History of Philosophy*, 2 (1964), pp. 1-16.

KUHN, H.: «Periodizität und Teleologie in der Geschichte», en AAVV, *The Philosophy of order*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, pp. 275-301.

KUNH, TH. S.: *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1979.

—: *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*. México, FCE, 1983.

LAAN, H. VAN DER: «The historiography of philosophy», en *Vox Reformata*, 29 (1977), pp. 1-31.

LAFRANCE, Y.: *Méthode et Exégèse en Histoire de la Philosophie*. Paris, Les Belles Lettres, 1983.

LAFUENTE, M.I.: *Teoría y metodología de la Historia de la Filosofía.* León, Universidad de León, 1986.

LARGEAUT, J.: *Critiques et controverses: Esquisses d'historie des idées,* Paris, Univ. París XII, 1982.

LE GOFF, J.: *Faire de l'histoire.* París, Gallimard, 1974, 3 vols.

— (ED.): *La Nouvelle Histoire.* Paris, Retz-CEPL, 1978.

LE ROY LADURIE, E. (ED.): *L'histoire et ses méthodes.* Lille, Presses Univ. de Lille, 1982.

LOMBARDI, F.: *Concetto e problemi della storia della filosofia.* Florencia, Sansoni, 1970.

LOMBARDI, F. (ED.): *Verità e Storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia.* Roma, Società Filosofica Italiana, 1956.

LOVEJOY, J. F.: «Reflections on the History of Ideas», en *The Journal of the History of Ideas,* 1 (1940), pp. 3-23.

LOWENTHAL, D.: *The past is a foreing country.* Londres, Cambridge Univ. Press, 1985.

LÜBE, H.: *Praxis der Philosophie, praktische Philosophie, Geschichtstheorie.* Stuttgart, Reclam, 1978.

MANDELBAUM, M.: «The History of Philosophy. Some methodological issues», en *The Journal of Philosophy,* 74 (1977), pp. 561-572.

—: *The Anatomy of Historical Knowledge.* Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press, 1977.

MONDOLFO, R.: *Problemas y métodos de investigación en Historia de la Filosofía.* Buenos Aires, Eudeba, 1960.

MONTERO MOLINER, F.: «La historicidad de la Filosofía», en AAVV, *La filosofía presocrática.* Valencia, Depto. Historia de la Filosofía, 1973, pp. 13-46.

MORRA, G.: «Genesi e dissoluzione della categoria di progresso nella storiografia filosofica», en *Ethica*, 7 (1968), pp. 45-58.

MUGLIONI, J. M.: «La philosophie critique comme philosophie de l'histoire de la philosophie», en *Revue de Metaphysique et Morale*, 85 (1980), pp. 370-386.

MURPHEY, M. G.: *Philosophical foundations of historical knowledge*. Albany, State Univ. of New York Press, 1994.

ORTEGA Y GASSET, J.: «Prólogo a «Historia de la Filosofia» de Emile Bréhier», en *Obras Completas*. Madrid, Alianza, 1983, vol. VI, pp. 377-418.

—: «Prólogo a «Historia de la Filosofia» de Karl Vorländer», en *Obras Completas*, ed. cit., vol. VI, pp. 292-300.

—: »Historia como sistema», en *Obras Completas*, ed. cit., vol. VI, pp. 11-50.

ORTH, E. W. (ED.): *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. München, Hauser, 1983.

PÄTZOLD, D. (ED.): *Philosophie als Geschichte. Probleme der Historiographie*. Kölhn, Pahl-Rugenstein, 1989.

PEIRCE, C. S.: «The Architecture of Theories», en WIENER, P. (ed.), *Values in a Universe of Change*. New York, Doubleday Anchor, 1958 .

PERELMAN, CH. (ED.): *Les categories en Historie*. Bruxelles, Univ. Libre de Bruxelles, 1969.

PEPERZAK, A.: *System and history in philosophy*. Albany (N.Y.), State Univ. of New York Press, 1986.

—: «On the unity of systematic philosophy and history of philosophy», en LAVINE, T. Z. (ed.), *History and anti-history in philosophy*. Dordrecht, Kluwer Academic, 1989, pp. 19-31.

PITT, J. C. (ED.): *The role of history in and for philosophy*. Dordrecht, Reidel, 1986.

POWERS, L. H.: «On philosophy and its history», en *Philosophical Studies*, 50 (1986), pp. 1-38.

POZZO, G. M.: *Dalla storia della filosofia alla filosofia della storia*. Treviso, La Galleria, 1987.

PRINCE, G.: *Narratology. The Form and Function of Narrative*. La Haya, Mouton, 1982.

PUCCIARELLI, E.: «La Historia de la Filosofía y sus problemas», en *Cuadernos Filosóficos*, 17 (1977), pp. 151-172.

RANCIÈRE, J.: *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*. Seuil, París, 1992.

REE, J.: *Philosophy and its past*. Hassocks, Harvester Press, 1978.

RICKERT, H.: «Geschichte und System der Philosophie», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 40 (1931), pp.7-46 y 403-448.

RICOEUR, P.: *Histoire et vérité*. París, Seuil, 1955.

—: *Du texte à l'action*. París, Seuil, 1986.

—: *Temps et récit*. París, Seuil, 1983-1985, 3 vols.

RIPALDA, J. M.: *Fin del clasicismo*, Madrid, Trotta, 1992.

ROMERO, F.: *La estructura de la Historia de la Filosofía y otros ensayos*. Buenos Aires, Losada, 1967.

ROMBACH, H.: *Über Ursprunch und Wesen der Frage*, en *Symposion*, 111 (1952), pp. 128-140.

RORTY, R.: «La storiografia filosofica: quattro generi», en VATTIMO, G. (ed.), *Filosofia* 87, Bari, Laterza, 1988, pp. 81-114.

—: (ED.) *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*. Londres, Cambridge Univ. Press, 1984.

ROSSI, P.: *Storia e Filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica.* Torino, Einaudi, 1975.

RÖTTGERS, K.: *Der Komunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten.* Friburgo in Br., Alber, 1982.

RÜSEN, J.: *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik.* Göttingen, Vandenhoeck, 1986-1988, vol. II: *Die Prinzipien der historischen Forschung;* vol. III: *Formen und Funktionen des historischen Wissens.*

SÁNCHEZ MECA, D.: *Metamorfosis y confines de la individualidad.* Madrid, Tecnos, 1995.

—: «La réplica de una poética de la narratividad a la aporética fenomenológica del tiempo», en *Carthaginensia,* 3 (1987), pp. 263-284.

—: «Filosofía y Literatura o la herencia del romanticismo», en *Anthropos,* 129 (1992), pp. 11-27.

—: «Hegel y la plurivalencia actual del quehacer de la filosofía», en *Estudios Paraguayos,* 14 (1986), pp. 73-106.

SANDKÜHLER, H. J. (ED.): *Geschichtlichkeit der Philosophie. Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie.* Frankfurt a.M., Lang, 1991.

SANTINELLO, G. (ED.): *La storiografia filosofica e la sua storia.* Padua, Antenore, 1982.

—: *Storia delle storie generali della filosofia,* Brescia, La Scuola, 1979.

SCHAFF, A.: «Les faits historiques et leur sélection», en *Diogène,* 69 (1970), pp. 99-122.

SCHLEIERMACHER, F.: *Hermeneutik,* ed. H. Kimmerle. Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, 1974.

SCHMIDT, A.: *Die kritische Theorie als Geschichtsphilosophie.* München, Hauser, 1976.

SCHOLES, R.: *The Nature of Narrative.* Oxford, Oxford Univ. Press, 1966.

SPAEMANN, R.: *Die Frage wozu?* München, Pieper, 1981.

TESITORE, F.: *Filosofia e storiografia.* Napoli, Morano, 1985.

TODISCO, O.: *La storia della filosofia in prospettiva epistemologica.* Roma, Abete, 1978.

TOPOLSKI, J.: *Metodología de la investigación histórica.* Madrid, Cátedra, 1982.

— (ED): *Narration and explanation. Contributions to the methodology of the historical research.* Amsterdam, Rodopi, 1990.

TORRE, M.A. DEL: *Le origini moderne della storiografia filosofica.* Firenze, La Nuova Italia, 1976.

TROMBINO, M.: *Introduzione alla storia della filosofia. Problemi, metodi, teorie.* Bologna, Patron, 1988.

UÑA, A.: «Sapientia et virtus: Historiografía antiguo-medieval», en *Revista de Filosofía,* 1995 (8), pp. 181-226.

UPENSKIJ, B.A.: *Semiotik der Geschichte.* Wien, Akademie der Wissenschaften, 1991.

VATTIMO, G.: *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione.* Milán, Mursia, 1968.

— (ED.): *Que peut faire la philosophie de son histoire?.* Paris, Seuil, 1989.

VEYNE, P.: *Comment on écrit l'histoire?* Paris, Seuil, 1971.

VILAR, P.: *Historia marxista, historia en construcción.* Barcelona, Anagrama, 1974.

VLEESCHAUWER, H. J.: «L'apriorisme dans l'Histoire de la philosophie», en *Theoria,* 5 (1939), pp. 37-54.

WAHL, F.: «Ma cos'è la filosofia senza la sua storia?», en VATTIMO, G. (ED.), *Filosofia*, 87, ed. cit.: *pp.131-146.*

WEBERMAN, D.: *Historische Objektivität.* Frankfurt a.M., Lang, 1991.

WHITE, H. V.: *The content of the form. Narrative discourse and historical representation.* Baltimore, The Johns Hopkins Univ. Press, 1990.

WINDELBAND, W.: «Was ist Philosophie? Über Begriff und Geschichte des Philosophie», en *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte.* Tübingen, Mohr, 1921, vol. I, pp. 1-54.

WRIGHT, G.H.v.: *Explanation and Understanding.* Londres, Routledge, 1971.

XIRAU, R.: *El desarrollo y las crisis de la filosofía occidental.* Madrid, Alianza, 1975.

YOLTON, J. W.: «Is there a History of Philosophy?», en *Synthesis*, 67 (1986), pp. 3-21.

ZUBIRI, X.: «El saber filosófico y su historia», en *Naturaleza, Historia, Dios.* Madrid, Editora Nacional, 1963, pp. 107-124.